3. Heft Neunundzwanzigster Band

Beiträge zur Förderung christlicher Theologie

Herausgeber: Prof. D. A. Schlatter, Tübingen
Prof. D. W. Lütgert, Halle a. S.

Das Sendungsbewußtsein Jesu und der Geist

Ein Beitrag zur Frage nach dem Berufsbewußtsein Jesu

Von

D. A. Frövig,
Professor der Theologie

Gütersloh
Druck und Verlag von C. Bertelsmann


Crescat Scientia
Vita Excolatur

Beiträge

zur

Förderung christlicher Theologie

Herausgegeben von

D. A. Schlatter und D. W. Lütgert
Prof. in Tübingen Prof. in Halle a. S.

---

29. Band

3. Heft

Das Sendungsbewußtsein Jesu und der Geist

Von Prof. D. A. Frövig, Kristiania.



Gütersloh
Druck und Verlag von C. Bertelsmann
1924

Das Sendungsbewußtsein Jesu und der Geist

Ein Beitrag zur Frage nach dem Berufsbewußtsein Jesu

Von

D. A. Frövig,
Professor der Theologie



Gütersloh
Druck und Verlag von C. Bertelsmann
1924

Vorwort.

In meinem Buche „Das Selbstbewußtsein Jesu als Lehrer und Wundertäter nach Markus und der sog. Redequelle untersucht, ein Beitrag zur Frage nach der Messianität Jesu" (1918) habe ich u. a. auch darauf aufmerksam gemacht, daß der Geistbesitz Jesu für sein Berufsbewußtsein eingreifende Bedeutung habe. Diese Ansicht ist im vorliegenden Buche von einem weiteren Gesichtspunkte aus und unter Benutzung des ganzen evangelischen Quellenmaterials aufs neue geprüft und weiter begründet und durchgeführt worden.

Für freundliche Hilfe bei der Herausgabe des Buches bin ich den Herren Prof. D. R. H. Grützmacher und Pastor Lic. Barner Dank schuldig.

Kristiania, im Juni 1924.

D. A. Frövig,
Professor an der Gemeindefakultät zu Kristiania.

Inhaltsübersicht.

Seite

Einleitung.

Es wird von geschichtlichem Standpunkt aus nicht wundernehmen, daß das Selbstbewußtsein Jesu angezweifelt wird. Nach den Evangelien wollte Jesus der Messias und damit der Heiland der Welt sein, und es wird von ihm gesagt, daß er einmal auf den Wolken des Himmels zurückkommen werde, um die ganze Welt zu richten. Er wird nicht nur als mächtiger Prophet, der die höchste Wahrheit und die letzte, entscheidende Botschaft verkündigt, sondern auch als der Vollbringer des Ratschlusses Gottes geschildert, und er hat als Erlöser und Richter göttliche Vollmacht, das ewige Schicksal des einzelnen Menschen zu entscheiden. Wie sich ein solches Selbstbewußtsein mit der im übrigen demütigen und nüchternen Persönlichkeit Jesu vereinen lasse, wird von rein geschichtlichem Standpunkt aus immer ein Rätsel bleiben. Es scheint in dieser Persönlichkeit ein schreiender Widerspruch zu liegen, und es wird wohl niemals an Versuchen fehlen, diesen Widerspruch dadurch aufzuheben, daß man die eine Seite des Gegensatzes hervorhebt und die andere abschwächt oder streicht. Entweder wird man geneigt sein, allem zu Trotz die seelische Gesundheit Jesu zu bezweifeln und sein Selbstbewußtsein in irgend einer Form als pathologisch hinzustellen. Oder man wird versucht sein, die innere Unmöglichkeit einer solchen Selbstbeurteilung bei dem demütigen Jesus hervorzuheben, und sie um deswillen abzuschwächen oder auszutilgen suchen.

Der letzte Ausweg wird natürlich an die Tatsache anknüpfen müssen, daß wir das Selbstbewußtsein Jesu nur durch

das Glaubenszeugnis seiner Anhänger kennen, womit gegeben ist, daß mit der Möglichkeit gerechnet werden muß, daß durch dies Zeugnis eine Übermalung und Verschiebung des wirklichen Selbstbewußtseins Jesu stattgefunden habe. Die Religionsgeschichte hat uns gezeigt, daß die Überlieferung vom Leben eines Mohammed oder Buddha von dem Glauben ihrer Anhänger beeinflußt und übermalt worden ist, und es läßt sich vom geschichtlichen Standpunkt aus nicht einsehen, warum nicht dasselbe auch mit dem Stifter der christlichen Religion der Fall sein könne. Es ist daher kein Zufall, daß eben diese Frage zurzeit die Forschung des Lebens Jesu beherrscht, ein Umstand, für den Namen wie William Wrede, Julius Wellhausen, Bousset, Heitmüller u. a. Zeugnis ablegen.

Diese Stellungnahme der Forschung zu der Überlieferung liegt betreffs der Frage nach der Messianität Jesu zurzeit dadurch besonders nahe, daß sich die gewöhnliche Begründung seines messianischen Selbstbewußtseins durch die religiös-sittliche Gottessohnschaft als ungenügend erwiesen hat. Diese Begründung ist durch Schleiermacher in die Theologie eingeführt worden und hat seitdem die Leben-Jesu-Forschung beherrscht, soweit sie an dem messianischen Selbstbewußtsein festgehalten hat. Als ein ursprüngliches Datum hat nach Schleiermacher das innere, religiös-sittliche Leben Jesu sein Selbstbewußtsein getragen und die Grundlage für seine Messianität gebildet. Diese hat mithin nicht in den messianischen Weissagungen ihren Grund, vielmehr muß behauptet werden, daß Jesus von einem schon vorhandenen Selbstbewußtsein aus die Überzeugung erlangt hat, der Messias zu sein.

Schön ist oft in der Leben-Jesu-Forschung dies innere Leben geschildert worden. In der Jugendgeschichte Luk. 2,41-52 findet z. B. Willibald Beyschlag einen Ausdruck der persönlichen Eigenart Jesu, wenn es heißt: „Wußtet ihr nicht, daß

ich in dem sein muß, was meines Vaters ist?" Ein neuer Gottesname gehe hier über seine Lippen in die Welt aus, der Vatername. Weil er sich dem Ewigen und Heiligen gegenüber nicht als Knecht fühlte, wie ein Mose oder Jesaia, sondern als Kind im Vollsinn des Wortes, als Sohn, darum nannte er ihn Vater. Die „Gottessohnschaft" sei der eigentliche Ausdruck des Selbstbewußtseins Jesu, und der Inhalt dieser Gottessohnschaft werde daraus ersichtlich, daß Jesus sie als das höchste Ziel, als das Ideal für alle Menschenkinder aufstellt: „Selig die Friedebringer, denn sie werden Söhne Gottes heißen," und wiederum: „Liebet eure Feinde, auf daß ihr Söhne werdet eures Vaters im Himmel; denn er läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute, — so sollt ihr denn vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist" (Matth. 5, 9. 45—49). Gott ist der Gott des Friedens, und auf den Friedensstiftern ruht daher sein Wohlgefallen. Er ist auch das Urbild der Feindesliebe, wer ihm nachfolgt, wird sein Sohn, sein Liebling und sittliches Ebenbild, und dies beides bedeute eben die Gottessohnschaft Jesu. (Das Leben Jesu, 1885, I, 171 f.)

Durch diese Gottessohnschaft ist nun ein eigentümliches Berufsbewußtsein bedingt. Jesus hat wie kein anderer vorher oder später die Nähe Gottes mit seliger Freude und Wonne gefühlt, und weil diese Gemeinschaft mit dem Vater das höchste und größte aller gegenwärtigen Güter war, mußte Jesus ein innerliches Bedürfnis fühlen, auch andere dieser Gemeinschaft teilhaftig zu machen. Die Gottessohnschaft mußte mithin eine Wirksamkeit hervorrufen, um die Menschen zu erretten und ihnen Gemeinschaft mit Gott zu bringen, eine Wirksamkeit, die wiederum messianischer Art sein mußte. „Wenn er mit dem zuversichtlichen Glauben an die Verheißung der Schrift nach der Zeit forschte, wo sich die Hoffnung seines Volkes erfüllen werde, dann mußte ihm doch e i n s gewiß sein, daß in seiner Person

und in seinem Leben bereits verwirklicht war, was an dem Volke erfüllt werden sollte. Ein Leben, wie er es führte, in der steten Gewißheit der väterlichen Liebe seines Gottes, in der kindlichen Hingabe an ihn, die jede Trübung seines Verhältnisses ausschloß, in der freudigen Erfüllung seines Willens, die ihm Lebensbedürfnis war und jeden Schritt und Tritt seiner Wege lenkte, was war das denn anders als jene Vollendung der wahren Religion, als die Verwirklichung des Ideals, das seinem Volke vorgesteckt war? Ein Leben, auf dem der Segen Gottes ruhte von Anfang an, nicht in äußeren Glücksgütern, aber in dem inneren Frieden einer ungetrübten Gottesgemeinschaft, der immer neuer Segnungen auch für das äußere Leben gewiß war, was war das anders als der Beginn einer Zeit des Heils, wie sie die messianische Zukunft dem Volke bringen sollte? Für ihn war ja die ersehnte Zukunft bereits angebrochen; mitten in dem Jammer eines friedelosen Volkes gab es bereits eine Stätte, wo die Liebe Gottes alles verwirklicht hatte, was sie je verheißen. Und weil es nicht einem einzelnen verheißen, sondern dem *ganzen* Volke, konnte, was in seinem Leben geschehen war, nur der Beginn dessen sein, was Gottes Gnade an dem ganzen Volke tun wollte, und zwar durch ihn" (B. Weiß, Das Leben Jesu, 1884, I, 286).

In dieser Weise ist in der Leben-Jesu-Forschung die Messianität Jesu durchgängig begründet worden. Das Verdienstvolle dieser Begründung besteht darin, daß man ernsthaft versucht, das innere Recht des Messiasanspruches darzutun, anstatt ihn ganz in der Luft schweben zu lassen. Es ist auch klar, daß man hierdurch gezeigt hat, daß Jesus ein einzigartiges Berufsbewußtsein besitzen mußte. Es fragt sich aber, ob dies ein messianisches sein mußte. Um dies behaupten zu können, hat man mit einem umgedeuteten, geistigen Messiasbegriff operieren müssen. So D. Fr. Strauß in „Das Leben

Jesu, für das deutsche Volk bearbeitet", 1864, wenn er Jesus als den Messias im Sinn eines stillwirkenden, geduldigen Lehrers schildert, der in sein Messiasbild Züge aus Jes. 53 aufgenommen hat. Ferner D. Schenkel (Das Charakterbild Jesu, 1864) und Männer wie Jul. Wellhausen, Adolf Harnack u. a. „Der Messias war Jesus und war es nicht, und zwar deshalb nicht, weil er diesen Begriff weit hinter sich ließ, weil er ihn mit einem Inhalt erfüllt hatte, der ihn sprengte" (Harnack, Das Wesen des Christentums, 1901, S. 89). „Er war nicht derjenige, den sie wünschten, aber er war der wahre, den sie wünschen sollten. Wenn man also, wie man doch eigentlich muß, dem Worte die Bedeutung läßt, in der es allgemein verstanden wurde, so ist Jesus nicht der Messias gewesen und hat es auch nicht sein wollen" (Wellhausen, Israel. und jüdische Geschichte, 1901, S. 387). Soll man dennoch festhalten, daß Jesus der Messias hat sein wollen, muß man den Messiasgedanken als die zeitgeschichtlich bedingte Form auffassen, worin es ihm allein möglich war, sich der Umgebung verständlich zu machen und sie zu beeinflussen. „Er war sich bewußt, das letzte, entscheidende Wort zu sprechen, war überzeugt, daß er vollende und niemand mehr nach ihm komme. . . . Man kann dies überprophetische Bewußtsein des Vollenders, an dessen Person aller Zeiten Flucht und das ganze Geschick seiner Jünger geknüpft ist, nicht aus seinem Personenbilde streichen, ohne es zu zerstören. Wenn aber Jesus dieses Bewußtsein auf einen Ausdruck und eine Form und damit aus dem gärenden Zustande zur Klarheit und Sicherheit bringen wollte, so bot sich ihm als einzige Möglichkeit in seiner Umgebung der Messiasgedanke dar, die Gestalt des am Ende der Zeit stehenden königlichen Vollenders, wie ihn die Volkshoffnung mit ihren irdischen Farben gezeichnet" (Bousset, Jesus, 1904, S. 87). Es ist aber eben die Frage, ob dies die einzige Möglichkeit

war. Zwischen diesem überprophetischen Bewußtsein des Vollenders und dem gewaltigen messianischen Herrscher und König scheint eine Kluft zu liegen, was auch Bousset zugibt, wenn er gleichzeitig den Messiasgedanken als eine „unzureichende Form" und als „eine schwere Last" für Jesus bezeichnet. Ganz gewiß war die jüdische Messiasvorstellung in nicht geringem Grade elastisch, indem ein prophetisches Moment mehr oder minder darin hervortrat. Ein rein prophetischer oder „überprophetischer" Messias läßt sich aber in der spätjüdischen Literatur nicht nachweisen, indem der Messias hier immer König und Herrscher ist (Baldensperger, Das Selbstbewußtsein Jesu, 1892, S. 138 f.). So auch im Alten Testament, indem der Messias hier, wie viel auch das Prophetische an ihm hervortritt, doch immer der Herrscher ist, der siegt, richtet und hilft (Sellin, Der alttestamentliche Prophetismus, S. 161 f., 173 f., 232 f.).

Es wird daher nicht wundernehmen, daß die starke Spiritualisierung des Messiasgedankens Jesu allmählich dazu geführt hat, seine Messianität zu bezweifeln, anstatt sie zu unterbauen. So schon bei Gustav Volkmar in „Jesus Nazarenus und die erste christliche Zeit" (1882), wo behauptet wird, daß das Selbstbewußtsein Jesu darin bestehe, daß er sich als den Erstgeborenen unter vielen Brüdern, als den Sohn Gottes im Geiste wußte und sich deshalb zu der Regeneration seines Volkes befähigt fühlte, weshalb er nur Reformator und geistiger Befreier, aber nicht der Messias habe sein wollen. Wir sahen auch, daß Wellhausen die Messianität Jesu zweifelhaft fand, und Bousset hat zuletzt in seinem Buche Kyrios Christos (1913) die Stellung Jesu zur Messianität unsicher gefunden (S. 20 f.). Entschieden bestritten worden ist aber diese Messianität von William Wrede. „Wer könnte nach jüdischen Begriffen im irdischen Leben Jesu das Wesen der Messianität auch nur teilweise verwirklicht finden? So elastisch

waren die Begriffe nicht, daß man einen umherwandelnden Lehrer und Krankenheiler, dessen Leben nichts von Herrschaft und Herrlichkeit aufwies, für den wirklichen Messias halten konnte" (Das Messiasgeheimnis, 1901, S. 216).

Wir haben u. E. in dieser Stellungnahme zur Messianität eine folgerechte Entwicklung der versuchten inneren Begründung des Messiasanspruches Jesu. Die geschilderte Sohnschaft vermag das Bewußtsein eines prophetischen oder „überprophetischen" Vollenders zu begründen, nicht die Messianität. Als Vollender aber brauchte Jesus nur eine Stellung wie die eines Elia innezuhaben. Es war ja die Aufgabe des Elia, eine geistige Reformation hervorzurufen und dadurch alles in Ordnung zu bringen, damit das Volk würdig werden könnte, den Messias zu empfangen (Mark. 9, 12; Mal. 3, 1. 23 f.) Nach jüdischem Glauben sollte Elia auch die endliche Lösung aller ungelösten Fragen bringen (Weber, Jüdische Theologie, 1897, S. 353, Edujoth VIII, 7, Baba mezia III, 4). Überhaupt war es die Eigentümlichkeit des Elia, daß er als der letzte Bote vor dem Tage des Herrn eine einzigartige reformatorische Wirksamkeit mit einem nicht zu übertreffenden Charakter aufweisen sollte, und man kann nicht gegen den Hinweis auf diese Tätigkeit geltend machen, daß Jesus nicht der Elia sein konnte, weil Johannes dafür galt. Nach Mark. 6, 15; 8, 27 hat es Leute gegeben, die eben Jesus für den wiedergekehrten Elia hielten. Dies zeigt, daß man den Täufer nicht für den Elia ansah, was nach Mark. 9, 11 auch nicht die Jünger getan haben, weshalb Jesus Matth. 11, 14 als ein Geheimnis mitteilt, daß Johannes der Elia ist, der da kommen soll.

Wie die Gottessohnschaft nicht begründen kann, daß Jesus der Messias war, so auch nicht, daß er es in der Zukunft werden sollte. Nach Männern wie Johannes Weiß und Albert Schweitzer ist Jesus nicht der Messias gewesen,

sondern er hat in der Zuversicht gelebt, daß er zukünftig der Messias werden sollte. Hat er aber nicht das innere Recht gehabt, gegenwärtig der Messias zu sein, wie soll man dann verständlich machen, daß „ein einfacher Rabbi, ein Zimmermannssohn aus Nazareth, ohne Einfluß und größeren Erfolg" (Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 1910, S. 155 f.) sich sogar angesichts des Todes und Untergangs für den zukünftigen Messias ansehen konnte? Dagegen wird eine zukünftige Messianität in Macht und Herrlichkeit verständlich, wenn sie als Entfaltung dessen angesehen werden kann, was Jesus schon bei Lebzeiten war.

Es hat sich also herausgestellt, daß die geschilderte Gottessohnschaft nicht hinreicht, um die Messianität Jesu innerlich zu begründen. Sie hat ihre große Bedeutung als Voraussetzung eines einzigartigen Berufes, und sie ist auch eine der Voraussetzungen, die das Berufsbewußtsein Jesu bedingt haben. Die ausschließliche ist sie aber nicht. Überhaupt ist es ein Fehler an dieser Begründung, daß sie dem Bewußtsein eines Weisen oder eines Lehrers, der wegen Entdeckung neuer Erkenntnisse zum Lehren angeregt wird, nachgebildet worden ist. Es ist aber dies nicht die Art und Weise, in der ein Gottesgesandter aufzutreten pflegt, und es ist ein maßgebender Grundzug der evangelischen Tradition, daß Jesus ein Gesandter Gottes habe sein wollen. Dies Sendungsbewußtsein hat bei ihm eine einzigartige Form, die ihn von allen andern Gottesgesandten unterscheidet, während es anderseits in formaler Hinsicht als Bewußtsein einer Sendung auch Züge aufweist, die zu einer Vergleichung mit anderen Gottesgesandten anleiten und durch eine solche vielleicht beleuchtet werden können. Anstatt die viel umstrittene Frage nach der Messianität Jesu direkt in Angriff zu nehmen, wollen wir daher in diesem leichter erkennbaren Bewußtsein, ein Abgesandter Gottes zu sein, unsern

Ausgangspunkt nehmen und demzufolge erstens die Art und Weise untersuchen, in der die Gottesgesandten den Glauben an ihre göttliche Sendung zu begründen pflegen. Wir wollen dies durch eine religionsgeschichtliche Umschau, die in der Untersuchung über das Sendungsbewußtsein in der Heilsgeschichte Israels ihr Ziel erreicht, festzustellen suchen, um dadurch die allgemeine Form der Begründung des religiösen Sendungsbewußtseins zu bestimmen. Die zweite Aufgabe wird darin bestehen, zu untersuchen, ob sich in der Tradition etwas Entsprechendes auch bei Jesus nachweisen läßt, worauf wir drittens die Geschichtlichkeit dieses Zuges der Tradition untersuchen wollen, eine Frage, die durch eine kritische Behandlung der betreffenden Data in der Tradition beantwortet werden muß, während sie auch durch die Beantwortung des ersten Teils unserer Untersuchung beeinflußt wird. Es wird sich nämlich herausstellen, daß die Data, die das Sendungsbewußtsein Jesu begründen, derartig sind, daß sie auf dem Hintergrunde der allgemeinen Form für die Begründung des religiösen Sendungsbewußtseins gesehen werden müssen, um die nötige Stütze und Beleuchtung zu finden. Indem wir aber in dieser Weise die Begründung des Sendungsbewußtseins Jesu untersuchen, wird auch die spezielle Art desselben bestimmt werden, weswegen wir im letzten Kapitel die Frage nach der Messianität Jesu durch das gewonnene Ergebnis beleuchten werden. Insofern dürfte die vorliegende Arbeit als ein Beitrag zu dieser Frage betrachtet werden können, und wenn wir den Titel: „Das Sendungsbewußtsein Jesu und der Geist" benutzen, ist dies darin begründet, daß die Untersuchung uns auf den Geistesbesitz Jesu als Begründung seines Sendungsbewußtseins führt.

Zwei Bedenken erheben sich sogleich, wenn wir eine Untersuchung des Selbstbewußtseins Jesu in Angriff nehmen. Das eine rührt von der psychologischen Unmöglichkeit her, die Tiefen

des inneren Lebens Jesu zu durchschauen. Jede große Persönlichkeit hat etwas Rätselhaftes, das ihr Selbständigkeit allen anderen gegenüber gibt. Um so mehr ist dies mit der Persönlichkeit Jesu der Fall, als diese alle anderen geschichtlichen Größen zu überragen und durch ein einzigartiges Selbstbewußtsein Rätsel zu bieten scheint, bei denen das historisch-psychologische Verstehen ein Ende hat. Wir erschrecken fast über die Schwierigkeiten, die eine solche Gestalt der Untersuchung bietet, und es scheint ein Wagnis zu sein, den Schleier dieses Geheimnisses irgendwie zu lüften zu versuchen. Allein wir getrauen uns auch nicht, mehr als gewisse Streiflichter in dies Seelenleben zu werfen. Und wir haben das Recht, dies zu versuchen, weil auch die Persönlichkeit Jesu mit der Umgebung und der Geschichte zusammenhängt und als geschichtliche Größe gewisse Ähnlichkeiten und Analogien mit anderen Persönlichkeiten zeigt und zeigen muß. Inwiefern wir durch einen Vergleich mit der Begründung des Sendungsbewußtseins anderer Gottesgesandten etwas für das Verständnis des Selbstbewußtseins Jesu Wertvolles finden werden, wird aus der Untersuchung hervorgehen. Ein solcher Vergleich wird auf Traditionsmomente aufmerksam machen können, die sonst leicht übersehen oder unterschätzt werden, und wenn es uns gelingen sollte, eine allgemeine Analogie des religiösen Sendungsbewußtseins darzulegen, wird dies die geschichtliche Wahrscheinlichkeit solcher Momente stützen können, bei denen eine solche fraglich ist.

Das zweite Bedenken beruht auf dem gegenwärtigen Stand der Quellenkritik. Der Glaube an die Geschichtlichkeit des Markusevangeliums ist durch die Kritik erschüttert worden, insofern diese erwiesen hat, daß dies Evangelium ebensogut wie Matthäus, Lukas und Johannes durch den Gemeindeglauben beeinflußt worden ist. Die Kritik behauptet auch, daß sowohl Markus als die sog. Redequelle in Einzelgruppen

und Sprüche aufzulösen seien, die durch Redaktoren zusammengefügt sind, und auch in bezug auf diese Elemente der Überlieferung schreibt sie dem Gemeindeglauben eine produzierende Tätigkeit zu. Bei solcher Auflösung und Zerrüttung des Quellenmaterials scheint es fast unmöglich, festen geschichtlichen Boden für eine Untersuchung wie die unsrige zu finden. Die neue, sog. formgeschichtliche Behandlung der Synoptiker verspricht allerdings Licht und Ordnung im gegenwärtigen Chaos zu schaffen. Die Zukunft wird zeigen, wieviel sie in dieser Beziehung vermag. Jedenfalls ist bei der gegenwärtigen kritischen Sachlage eine Prüfung der Stellen und Aussagen auf ihre Ursprünglichkeit hin nötig, ehe wir sie endgültig für unsere Untersuchung verwerten können, und es versteht sich von selbst, daß dabei formelle und sachliche Selbständigkeit und Originalität den uns bekannten Gemeindevorstellungen gegenüber als Zeugnis für Ursprünglichkeit zu verwerten ist.

Die hier angeführten Bedenken sind so schwerwiegend, daß es nahe liegen könnte, auf ein wertvolles Ergebnis unserer Untersuchung im voraus zu verzichten. Dennoch kann eine derartige Arbeit nicht als überflüssig bezeichnet werden, erstens weil auch ein klar erkanntes Ignoramus wissenschaftlich von Bedeutung ist, zweitens weil wir in einer christlichen Kirche leben, welche die Auffassung der Evangelien vom Selbstbewußtsein Jesu teilt und diese zu behaupten sucht. Sie weist dabei auf eine persönlich-religiöse Stellungnahme als den rechten Weg hin, um die Persönlichkeit Jesu zu verstehen, kann aber gleichzeitig für die Frage nicht gleichgültig sein, wieweit man nach der jeweiligen historisch-kritischen Lage auf diesem Gebiet wissenschaftlich gelangen kann, und inwiefern diese Lage Anknüpfungspunkte für ihre Geschichtsauffassung gibt oder nicht.

Zuletzt sei darauf hingewiesen, daß in der Stellenangabe die Form Matth. = Luk. oder Luk. = Matth. darauf hin-

deutet, daß die betreffende Stelle der sog. Redenquelle (Q) zugeschrieben zu werden pflegt, und wir werden im folgenden mit der sog. Zweiquellentheorie, nach der die Überlieferungen des Markus und der Redenquelle dem jetzigen Matthäus- und Lukasevangelium zugrunde liegen, als einer verhältnimäßig brauchbaren Arbeitshypothese rechnen. Es wird auch eine allgemein anerkannte Tatsache sein, daß sich eine durch formelle und sachliche Selbständigkeit kundtuende Ursprünglichkeit besonders in gewissen Elementen der synoptischen Überlieferung nachweisen läßt, weswegen vor allem diese als Quellenmaterial für unsere Untersuchung verwertet werden wird.

Erstes Kapitel.

Das Sendungsbewußtsein in der Religionsgeschichte und seine Begründung.

1. Das Sendungsbewußtsein in den heidnischen Religionen.

Die Zeit ist längst vorbei, da man glaubte, daß das Auftreten der Seher und Propheten auf Betrug beruhe. Die Religionsgeschichte hat uns gezeigt, daß dies im großen und ganzen ein Irrtum ist, indem sie im Gegenteil an ihre Sendung und ihren Beruf geglaubt und dies getan haben, weil sie nicht anders konnten. Sie haben sich als unter einem Zwange stehend gefühlt, dem sie sich nicht haben entziehen können, ohne ihrem eigenen Gewissen und der übersinnlichen Macht untreu zu werden, weshalb sie an ihrem Beruf haben festhalten müssen, auch wenn er ihnen Widerwärtigkeit, Leiden und Verfolgung gebracht hat.

Schon in der Religion der Naturvölker ist ein Zwang des Berufes bemerkbar. Wer hier Seher oder Zauberer werden will, muß durch außerordentliche Erlebnisse berufen werden, die auf besonderer psychischer Veranlagung beruhen. Diese kann sich in Träumen und Entzückungen äußern, wobei die Seele wegzueilen, wunderbare, verborgene Dinge zu sehen und mit Geistern zu verkehren scheint. Besonders sind Visionen ein entscheidender Beweis dafür, daß jemand mit der übersinnlichen Welt in Verbindung stehe. Und so groß ist der Zwang dieser verschiedenen Erlebnisse, daß der angehende Zauberer von Angst

und Verzweiflung überwältigt werden und sich versucht fühlen kann, in die Einöde wegzueilen oder sich ins Wasser oder ins Feuer zu stürzen (Martin P. Nilson, Primitive Religion, 1911, S. 86 f.; Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 1905, I, S. 38, 54).

Wenden wir uns dann zu den alten Völkern, die in der Geschichte eine Rolle gespielt haben, so darf es als unzweifelhaft gelten, daß die Seher dieser Völker öfters Erlebnisse und Erfahrungen aufweisen konnten, die bei ihnen selbst und anderen den Glauben an ihren Beruf als Seher erwecken mußten. Visionäre hat es zu allen Zeiten gegeben, und bei der herrschenden supranaturalen Betrachtungsweise wurden Erscheinungen wie Gesichte und Auditionen als Beweise für eine Verbindung mit der übersinnlichen Welt und als Wirkung einer objektiven Geistesmacht aufgefaßt.

Auch bei der mystischen Frömmigkeit, die wir in verschiedenen Formen bei den Völkern vorfinden, liegen tatsächliche Erlebnisse zugrunde, wenn eine Verbindung mit der übersinnlichen Welt behauptet wird. Der Mystiker glaubt eine Vereinigung mit der Gottheit erleben zu können, und wenn er durch exaltiertes Treiben oder tiefinnerliche Konzentration sich selbst im überschwenglichen Gefühl verliert, kann er dies nicht anders als ein Erfaßtwerden von einer fremden Macht verstehen (s. Erwin Rohde, Psyche II, 1898, S. 4 f. 22 f.).

Wenn aber in dieser Weise tatsächliche Erlebnisse den Ansprüchen der Seher und Mystiker zugrunde liegen, dürfen wir auch erwarten, daß besondere Erlebnisse bei denjenigen den Hintergrund bilden, die in der Religionsgeschichte mit dem Anspruch auftreten, daß sie von der Gottheit mit einer besonderen Aufgabe ausgesandt seien, und wir werden im Folgenden versuchen, solchen Erlebnissen nachzuspüren, welche die Grundlage eines solchen Sendungsbewußtseins bilden.

Es liegt nahe, besonders bei den großen Religionsstiftern nach einem solchen Sendungsbewußtsein zu fragen. 'Gestiftete Religionen sind die biblische Religion, der Parsismus, der Buddhismus und der Mohammedanismus. Wir werden aber die biblische Religion zuletzt und besonders behandeln, weil sie das religiöse Sendungsbewußtsein in voller Entfaltung aufzeigt und den Mutterboden Jesu Christi bildet, um dessen Sendungsbewußtsein es sich ja bei unsrer Untersuchung handelt.

a) Das Sendungsbewußtsein Zarathustras.

Vom Stifter des Parsismus, Zarathustra, wissen wir wenig. Man hat sogar an seiner Existenz gezweifelt. Das parsistische System weist aber auf eine schöpferische Persönlichkeit zurück, und eine solche wird auch in den ältesten Quellen des Parsismus vorausgesetzt. Es wird erzählt, daß Zarathustra den Ahura-Mazda als den alleinigen Gott und den Allvater der Welt verkündigt hat, der in unversöhnlichem Kampf mit dem bösen Geist Ahriman liegt und von den Menschen wirksame Teilnahme an diesem Kampfe fordert. Zarathustra ist von Ahura-Mazda mit der Botschaft an die Menschen ausgesandt worden, daß das Weltende mit dem Gericht nahe sei, da das Böse aus der Welt ausgerottet und die selige Herrschaft Gottes errichtet werde. Um dieser Botschaft willen hat Zarathustra Mühe und Leiden aushalten müssen. Er hat es aber getan, weil er an die Botschaft fest geglaubt hat und nicht anders tun konnte; denn er war dessen gewiß, daß er sie nicht aus sich selbst geschöpft, sondern von der Gottheit erhalten habe. Er hat nämlich Dinge erlebt, die er als ein Eingreifen und Reden Gottes verstand und nur so verstehen konnte, indem er nach vielen Jahren stiller Zurückgezogenheit wiederholt Gesichte gesehen und göttliche Stimmen gehört hat, die ihn zum Gottesgesandten und Träger der großen Botschaft beriefen. Es wird

auch erzählt, daß er vom bösen Geist versucht wurde, der Berufung zu widerstehen (Chantepie de la Saussaye II, S. 169 f., „Die Religion in Geschichte und Gegenwart", Art. Perser und Parsismus).

Leider ist das Leben Zarathustras derart von der Sage und Legende überwuchert, daß es schwierig ist, die Grundzüge desselben festzustellen. Wenn wir aber, was oben erzählt ist, festhalten können, wird die formale Eigentümlichkeit seines Sendungsbewußtseins darin bestanden haben, daß er eine Botschaft zu bringen gehabt hat, an die er glaubte, weil er durch Erlebnisse außerordentlicher Art berufen wurde, die er als ein Eingreifen und Reden Gottes auffaßte. Die Unsicherheit unseres Wissens von Zarathustra macht es aber notwendig, anderswo in der Religionsgeschichte der Begründung eines Sendungsbewußtseins nachzuspüren.

Der Parsismus hat einen lebendigen Gottesbegriff, indem die Gottheit Wille und Persönlichkeit ist, in die Welt eingreift, um sie zum Ziele zu führen, und an den Menschen als aktives Wesen appelliert. Anders steht es im Buddhismus.

b) Das Auftreten Buddhas.

Dem Auftreten Buddhas liegt das Erlebnis unter dem Feigenbaum zugrunde, wo ihm mittels Meditation „die vollständige Erleuchtung" mit überwältigender Klarheit aufging. Wir hören auch, daß er sich versucht fühlte, durch den Tod sofort in das Nirvana einzugehen, daß aber die Liebe zu der Menschheit ihn zu dem Entschluß zwang, nicht in das Nirvana einzugehen, bis er den Menschen die neue Erleuchtung gebracht habe. Das erwähnte Erlebnis ist aber nicht etwas nur Buddha Auszeichnendes. Vielmehr soll eine solche Erleuchtung allen zu teil werden, die der Lehre folgen wollen, und die Bedeutung Buddhas als Erlöser besteht darin, daß er als Lehrer den

Menschen den Weg zu dieser Erleuchtung zeigt. Die Lehre aber hat ihre Kraft ganz in sich selbst und nicht in der besonderen Weise, in der sie zuerst entstanden ist. Als Sendbote einer Gottheit ist Buddha nicht aufgetreten, und er hat auch nicht so auftreten können, weil seine Lehre im Prinzip atheistisch ist und durch die Selbsterlösung die Götter überflüssig macht (Herm. Oldenberg, Buddha, 1897, S. 126 f. 361 f., Ed. Lehmann, Buddha, 1921, S. 90 f. 134 f.). Er kann als Typus eines Lehrers bezeichnet werden, dem epochemachende Ideen aufgegangen sind, die er vorbildlich realisiert und den Menschen durch eine aufopfernde Lehrwirksamkeit mitteilt. Lehrer dieser Art waren auch Männer wie Kong-fu-tse und Lao-tse.

c) Das Sendungsbewußtsein Mohammeds.

Dagegen finden wir beim Stifter des Mohammedanismus, der jüngsten von den großen, gestifteten Religionen, ein ausgeprägtes Sendungsbewußtsein. Der Mohammedanismus wurzelt allerdings zum Teil in der biblischen Religion, bildet aber doch eine selbständige und eigenartige Größe, und wir haben hier den Vorteil, daß wir uns zum großen Teil im hellen Licht der Geschichte befinden.

Auch die alten Araber hatten Seher, und sie sahen diese als von Geistern besessen an. Als daher Mohammed durch Gesicht und Audition seine Berufung bekam, glaubte er anfangs, daß er wie die alten Seher von Geistern besessen sei. Seinerzeit konnte Voltaire behaupten, daß Mohammed einfach ein Betrüger gewesen sei. Es läßt sich aber kaum bezweifeln, daß Mohammed ein Visionär war, der Gesichte und Auditionen hatte, welche sowohl er als seine Anhänger als göttliche Beglaubigung auffaßten. Nach der Tradition wurde er auf dem Berge Hira durch eine Vision berufen und hörte dabei eine Stimme, die sagte: „Verkündige im Namen deines

Herrn, der schuf, der den Menschen aus geronnenem Blut schuf! Verkündige, denn dein Herr ist der Gnadenreiche, der mit der Feder unterrichtete, der den Menschen in dem, was er nicht wußte, unterrichtete!" (Sur. 96, 1—5).

Gott wird hier als der Schöpfer bezeichnet, der den Juden und den Christen heilige Schriften gegeben hatte. Die Furcht davor, daß diese Erscheinung dennoch von Dämonen stamme, machte Mohammed so verzweifelt, daß er daran dachte, sich selbst zu töten. Dieser Zug ist von der späteren Tradition verwischt worden, weil er Anstoß erregte, ein Umstand, der für seine Zuverlässigkeit spricht. Mohammed muß demnach der Überzeugung gewesen sein, daß ihm in dieser Erscheinung eine objektive Geistesmacht entgegentrete. Er wurde auch bald davon überzeugt, daß es wirklich eine göttliche Macht war, die sich ihm offenbarte und ihn zum Gottesgesandten machte, der dem Volk das nahe Gericht und Buße verkünden sollte. Und sein ganzes Wirken beruhte auf dem Glauben, daß er ein Gottesgesandter war und fortwährend Offenbarungen bekam. Ganz gewiß waren diese zum Teil Ausdruck seines eigenen Willens. Daß er aber außerordentliche Erlebnisse gehabt hat, wird dadurch bestätigt, daß er sich beim Empfang seiner Offenbarungen vielfach in einem leidenden Zustand befand, indem er umfiel, die Farbe wechselte, rot im Gesicht wurde und mit Röcheln atmete, während große Schweißtropfen seine Stirn bedeckten. Am meisten waren es Auditionen, die er in diesem Zustand hatte. Es ist aber genügend bekannt, daß ein solcher Zustand für Erlebnisse dieser Art disponiert. Entscheidende Beweise dafür aber, daß Mohammed aufrichtig an eine Berufung geglaubt hat, geben sowohl die Ausdauer, womit er in Verfolgungen und Lebensgefahr an seiner Sendung festhielt, als das Zutrauen und die Achtung, die sein Charakter in seiner nächsten Umgebung erweckte (Frants Buhl, Muhammeds liv, 1903, S. 139 f., Chantepie de la Saussaye, I, S. 476 f.).

Das Sendungsbewußtsein Mohammeds beruhte also auf außerordentlichen Erlebnissen, die von einer objektiven, durch Gesicht und Audition wirkenden Geistesmacht herzurühren schienen und ihn dazu zwangen, an seine göttliche Sendung als Reformator und Religionsstifter zu glauben. Mohammed sah sich als Vollender der göttlichen Offenbarung an, während Mose und Jesus nur Vorläufer gewesen und ihre Offenbarungen durch den Koran überboten worden sind. „Es gibt keinen Gott außer Allah, und Mohammed ist sein Gesandter." Seine Berufung beruhte aber nicht auf persönlichen Vorzügen, sondern nur auf der Willkür Gottes, und seine eigentliche Aufgabe war, die endgültige geschriebene Offenbarung, den Koran zu vermitteln.

Es läßt sich nachweisen, daß die Offenbarungen der innersten Überzeugung und dem religiösen Erleben Mohammeds entsprachen. Die ersten derselben erfolgten nach Grübeln und Beten, als es ihm eine brennende Frage geworden war, wie sein Volk beim Gericht gerettet werden sollte. Durch religiöses Sehnen und Denken und den Verkehr mit Juden und Christen war ihm der Gedanke an den einen Gott aufgegangen, und der Gerichtsgedanke hatte ihn mächtig ergriffen, ehe er die Berufung bekam. Und später haben äußere Verhältnisse, z. B. der Spott der Juden über seine Mißverständnisse des Alten Testaments, mächtig auf die Offenbarungen und damit auf die Ausgestaltung des Mohammedanismus als selbständiger Religion eingewirkt. Diese Übereinstimmung mit dem Denken und Sehnen Mohammeds hat ihn davon überzeugt, daß es eine göttliche, nicht eine dämonische Macht war, die sich seiner bei den Offenbarungen bemächtigte. In dieser Weise erkannte er, daß einmal eine Offenbarung, die ein Zugeständnis zur Vielgötterei enthielt, vom Satan herrühre, worauf sie bald durch eine göttliche Offenbarung korrigiert wurde (Sur. 53, 19 f.; 22, 51;

Buhl S. 181). Man würde aber fehlen, wenn man behaupten würde, daß einzig und allein die innere Wahrheit der Gedanken ihm die Göttlichkeit derselben verbürgte. Für Mohammed lag vielmehr das Gewicht auf der objektiven Art und Weise, in der er seine Offenbarungen bekam, indem er sich dabei ganz passiv fühlte und sich von einer fremden Macht beeinflußt und überwältigt wußte, und er war besonders aus diesem Grunde davon überzeugt, nicht seine eigenen Gedanken, sondern wirklich die Worte Gottes zu verkünden. Gegen den Einwand, daß Täuschung vorliegen könne, weist er entschieden darauf hin, daß er die Dinge wirklich durch übernatürliche Mitteilung empfangen habe. „Euer Gefährte (Moh.) irrt nicht und ist nicht getäuscht, noch spricht er aus Gelüst. Er (der Koran) ist nichts als eine geoffenbarte Offenbarung, die ihn gelehrt hat der Starke an Kraft, der Herr der Einsicht. Und aufrecht stand er da im höchsten Horizont; alsdann nahte er sich und näherte sich und war zwei Bögen entfernt oder näher und offenbarte seinem Diener, was er offenbarte. Nicht erlog das Herz, was er sah. Wollt ihr ihm denn bestreiten, was er sah?" (Sur. 53, 1—12). Entrüstet wies er auch den Einwand zurück, daß er selbst etwas dabei ersonnen habe. „Und hätte er (Moh.) wider uns einige Sprüche ersonnen, so hätten wir (Gott) ihn bei der Rechten erfaßt, alsdann hätten wir ihm die Herzader durchschnitten, und keiner von euch hätte uns von ihm abgehalten (Sur. 69, 44—47). Weil er aber in der objektiven, übernatürlichen Art seiner Erlebnisse Bürgschaft dafür hatte, daß es Gottes Worte waren, die er empfing, war er davon überzeugt, die absolute Wahrheit zu sagen, sogar auch, wenn er biblische Data in schreiendem Widerspruch mit dem Alten Testament wiedergab, das weder er selbst noch seine Anhänger lesen konnten. „Wißt ihr es besser oder Allah? Und wer ist sündiger als wer ein Zeugnis verbirgt, das er von Allah hat?" (Sur. 2, 134).

Das Sendungsbewußtsein Mohammeds liegt uns in klarem Lichte vor. Es setzt aber einige Kenntnis der biblischen. Religion voraus, und es liegt daher nahe anzunehmen, daß es trotz aller Originalität von jener nicht unbeeinflußt geblieben ist. Dagegen finden wir in Griechenland einen Mann, der nicht Religionsstifter, sondern nur ein Weiser und Lehrer war und dennoch ein Sendungsbewußtsein ganz eigentümlicher Art besaß. Dieser Mann, der von keinem fremden Religionstypus beeinflußt war, ist Sokrates.

d) Sokrates als Gottesgesandter.

Wie bei Buddha hat auch bei Sokrates die Lehre ihre Wahrheit ausschließlich in sich selbst, er ist aber zugleich einer göttlichen Beglaubigung gewiß, die für sein Wirken große Bedeutung hat. Sokrates glaubte an die Götter, sah das Sittliche als das Höchste im Dasein an und meinte, daß ein Mann, der etwas wert sei, einzig und allein zusehen müsse, ob er recht oder unrecht tue, als Rechtschaffener oder als Schlechter handele (Ap. 16 B). Einem solchen Menschen kommt Gott zu Hilfe, und wenn er nicht selbst ausfindig machen kann, was recht oder unrecht ist, zeigt ihm das Gott durch Orakel und andere besondere Kundgebungen. Er selbst meinte durch Orakel und Träume zum Lehrer berufen zu sein und betrachtete deshalb sein Wirken als einen Gott geweihten Dienst und sich selbst als eine Gottesgabe an die Gemeinde (Ap. 17—18) Besondere Bedeutung für sein Leben hatte die innere Stimme, die er das Daimonion nannte. Er spricht von dieser Stimme als „etwas Göttlichem" und sagt, daß er von Kindheit an dies Phänomen empfunden habe, „eine Art Stimme, die kommt, und mich immer, wenn sie kommt, von dem abhält, was ich zu tun im Begriff stehe, nie aber zu etwas antreibt" (Ap. 19 D). Es war dies Daimonion, das ihn hinderte, sich mit der Politik

zu befassen, und daß dies ihm zugute kam, hatte er reichlich erfahren, weil es ihn an seinem Beruf festhielt und ihn diesen ein langes Leben hindurch ausüben ließ. Nach seiner Verurteilung sagte er zu seinen Richtern: „Die gewöhnliche Seherstimme in mir, die vom Dämonischen herrührt, ließ sich in meiner ganzen früheren Lebenszeit immer sehr oft hören und leistete mir sogar in Kleinigkeiten ernstlich Widerstand, wenn ich im Begriff war, etwas Unrichtiges zu tun. Nun ist aber, wie ihr auch selbst seht, dies mein Los geworden, was man ja als das größte aller Übel ansehen möchte und wirklich auch als solches betrachtet. Desungeachtet leistete mir dies Zeichen der Gottheit keinen Widerstand, weder morgens, als ich von Hause ging, noch zu der Zeit, als ich hier vor das Gericht trat, oder irgendwo in der Rede, wenn ich was sagen sollte. Und doch hat es mich bei anderen Gelegenheiten, als ich redete, manchmal mitten im Reden zurückgehalten. Nun dagegen in der vorliegenden Sache hat es mir weder bei irgendeiner Tat noch bei einem Wort Widerstand geleistet. Was soll ich denn als Grund hierfür annehmen? Ich will es euch sagen: es wird nämlich so sein, daß das, was mir begegnet ist, etwas Gutes ist, und unmöglich können alle die von uns recht haben, die glauben, daß der Tod ein Übel sei. Einen sicheren Beweis hierfür habe ich bekommen, denn sicher hätte mir das gewöhnliche Zeichen Widerstand geleistet, wenn es nicht etwas Gutes wäre, was ich zu tun im Begriff sei" (Ap. 31). Wir sehen hier, daß das Daimonion einen entscheidenden Einfluß auf das Schicksal des Sokrates ausübte, indem es die Art seines Verhaltens dem Gericht gegenüber bestimmte, ein Verhalten, wodurch er die Richter herausforderte. Ferner sehen wir, wie überzeugt er von der Göttlichkeit dieses Daimonions war, und welche Stärke es ihm Tod und Leiden gegenüber gab. Sein ganzes Leben hindurch hat er dazu das Daimonion er=

fahren, und das nicht nur bei wichtigen Gelegenheiten, sondern auch in Kleinigkeiten.

Es kann indessen dies Daimonion nicht mit dem Gewissen identisch gewesen sein, da es etwas Sokrates Auszeichnendes war, das nur er und keiner von seinen Schülern hatte. Es wirkte außerdem auch in sittlich indifferenten Fällen, z. B. in der Frage, ob er sich mit der Politik befassen sollte oder nicht oder in Kleinigkeiten wie in betreff des Aufbrechens oder Bleibens an einem Orte usw. Wie das Daimonion zu erklären ist, bleibt eine Frage für sich. Uns interessiert es als Zeugnis dafür, daß außerordentliche Erlebnisse Bedeutung für ein eigentümliches Berufswirken haben und den Glauben an eine göttliche Sendung bestätigen. Es wirkte durch prohibitives, inneres Nötigen und ganz unwillkürlich und mußte deshalb von Sokrates als eine objektive Geistesmacht aufgefaßt werden. Während bei Mohammed die Geistesmacht durch äußeres Sehen oder Hören wirkte, finden wir sie bei Sokrates als eine innere Macht, die von innen auf Gefühl und Wollen wirkt. Die Vereinigung dieser Wirkungsweisen finden wir im Heidentum nicht, sondern nur in der biblischen Offenbarungsreligion, wo jedoch das innere Nötigen nicht nur prohibitiv, sondern als eine bestätigende und begeisternde Macht wirkt.

e) Rückblick.

Die geschichtliche Rundschau, die wir nun vorgenommen haben, hat uns gelehrt, daß ein Sendungsbewußtsein mit inneren Erlebnissen verbunden ist, die mit dem Zwang der Wirklichkeit auf den Berufsträger wirken und von ihm als die Wirkung einer objektiven Geistesmacht gewertet werden. Ob diese Wertung richtig ist, ist eine Frage für sich, die uns hier nicht angeht, wo wir nur mit der psychologischen Begründung des Sendungsbewußtseins zu tun haben. Es genügt

uns, daß sich herausgestellt hat, daß ein Gottesgesandter nicht um des Wertes und der Erhabenheit und Schönheit seiner Ideen willen als Abgesandter Gottes auftritt, sondern weil er Erfahrungen gemacht hat, die er um ihrer außerordentlichen Art willen als Wirkungen der übersinnlichen Welt ansieht und ansehen muß. Dies zeigt sich deutlich bei Sokrates, der sich nicht um der Philosophie willen, sondern wegen eigentümlicher Erfahrungen als Gottesgesandten ansah. Es ist auch bemerkenswert, daß eine solche Erfahrung etwas die Gottesgesandten Auszeichnendes ist, das nur sie und nicht die Anhänger erleben, und daß diese Auszeichnung ihre Beglaubigung ausmacht. Es bleibt nun übrig zu untersuchen, ob diese Beobachtungen, die wir bei heidnischen Religionen gemacht haben, auch für die biblische Religion gelten.

---

2. Das Sendungsbewußtsein in der biblischen Religion.

In keiner Religion ist das Sendungsbewußtsein so stark und eigenartig gewesen, wie in der Religion des auserwählten Volkes, welches das hohe Bewußtsein hatte, das Volk des einen, wahren Gottes und der Träger der wahren Religion zu sein, und um deswillen auch den Beruf fühlte, das Licht der Heiden zu werden. Wie das Volk selbst dies hohe Berufsbewußtsein hatte, so hat es auch eine große Reihe von prophetischen Männern hervorgebracht, deren ganzes Wirken von einem mächtigen Sendungsbewußtsein getragen ist. Nirgends läßt sich ein so hoher Gottesbegriff nachweisen, und nirgends ist das Verhältnis zu der Gottheit so intensiv gefühlt und erlebt worden wie in dieser Religion. Deshalb sehen wir auch, daß der innere Zwang des Aussendungsbewußtseins hier so klar wie nirgendwo hervortritt. Es ist daher notwendig, dieses

Bewußtsein hier zu untersuchen, um so mehr als Jesus Christus aus diesem Volk hervorgegangen ist, und die Begründung seines Berufsbewußtseins eben das Ziel unserer Untersuchung bildet.

a) Die Frage nach dem Ursprung des israelitischen Prophetismus.

Über den Ursprung des israelitischen Prophetismus gehen gegenwärtig die Meinungen auseinander. Nach Wellhausen, Gunkel und Greßmann ist er in ekstatischen Erscheinungen zu suchen, die an das Derwischtum des heutigen Orients erinnern, und die wir 1. Kön. 18, 26—29 beschrieben finden. Es heißt da von den Baalspriestern: „Da nahmen sie den jungen Stier und richteten ihn zu. Darauf riefen sie den Namen des Baal an vom Morgen bis zum Mittag: Baal, erhöre uns! Aber da war kein Laut und keine Antwort. Sie aber tanzten hinkend um den Altar, den er (Elia) errichtet hatte. Als es aber Mittag geworden war, da verspottete Elia sie und sagte: Ruft doch lauter; er ist ja ein Gott! Er hat gewiß den Kopf voll oder ist beiseite gegangen oder macht eine Reise; vielleicht schläft er auch und wird wieder aufwachen. Da schrien sie lauter und zerfleischten sich nach ihrer Sitte mit Schwertern und Lanzen, bis das Blut über sie strömte. Als aber der Mittag vorüber war, da gerieten sie in Raserei bis zur Zeit des Abendopfers; aber da war weder Laut noch Antwort, noch Beachtung" (1. Kön. 18, 26—29). Wir haben hier eine durch Tanz erzeugte ekstatische Erregung, die dem Tänzer die Herrschaft über seine Gefühle, Vorstellungen und Willenshandlungen raubt, wahrscheinlich um ihm das überschwengliche Gefühl der Berührung mit der Gottheit zu geben. Diese Ekstase aber gehört der mystischen Frömmigkeit an, die das wonnevolle Aufgehen in die Gottheit bezweckt und dem Israliten fern liegt,

weil er immer die Kluft, die Mensch und Gott trennt, stark empfunden hat. Es scheint auch, daß das ekstatische Rasen den semitischen Stämmen ursprünglich fremd gewesen ist, was jedenfalls bei den alten Arabern der Fall ist, da die vorislamischen Araber es nicht kennen, und der Islam es erst mit seinem Einzug in die Kulturländer in der Form des Derwischwesens übernommen hat. Dagegen wissen wir, daß der eigentliche Boden des ekstatischen Treibens von altersher Kleinasien und Syrien gewesen ist, und wir finden es früh stark entwickelt in den Baalkulten der Phöniker, wo es schon für das 11. Jahrhundert v. Chr. bezeugt ist (Gust. Hölscher, Die Propheten, 1914, S. 128 f.).

Was an das Ekstatikertum besonders erinnert, ist die Existenz der Prophetenvereine in Israel. In der alten Tradition 1. Sam. 9, 1—10, 16 hören wir von einer Prophetenschar, die mit Harfen, Pauken, Flöten und Zithern versehen in prophetischer Begeisterung von einer Opferstätte herabkommt, und es wird zu Saul gesagt: „Da wird dann der Geist Gottes über dich kommen, daß du gleich ihnen in prophetische Begeisterung gerätst und dich in einen andern Menschen verwandeln wirst" (10, 6). Der Enthusiasmus dieser Schar übt eine geradezu ansteckende Wirkung aus (10, 11). Es wird aber niemals erzählt, daß Samuel aus einem solchen Verein hervorgegangen ist, und dies wird auch von keinem anderen einzeln auftretenden Propheten erzählt. Vielmehr wird gesagt, daß Elia seinen Nachfolger Elisa von der Ackerarbeit weg sich holte (1. Kön. 19, 19), und Amos erklärt ausdrücklich, daß er kein Prophetenjünger, sondern ein Rinderhirt und Maulbeerfeigenzüchter war, als er zum Propheten berufen wurde (Amos 7, 14 f.). Wir hören bei diesen Prophetenvereinen nichts von Visionen und Offenbarungen, sondern nur vom Enthusiasmus, und diese „Propheten" werden als „Prophetenjünger" („Prophetensöhne")

von den eigentlichen Propheten deutlich unterschieden und als Schüler und Diener derselben charakterisiert (1. Sam 19, 24; 2. Kön. 4, 38; 6, 15—17; 2, 3. 5. 7. 15). Endlich hören wir vor der Zeit Samuels nichts von Prophetenvereinen, während schon Mose ein Prophet par excellence war. Dies alles scheint zu zeigen, daß die Prophetenvereine eine sekundäre und nicht die primäre Erscheinung des israelitischen Prophetentums sind (Ed. König, Geschichte der alttest. Religion, 1915, S. 139 f. 342 f.).

Während Samuel und besonders Elisa mit Prophetenvereinen in Verbindung gesetzt werden (1. Sam. 19, 20 f.; 2. Kön. 2, 3. 5. 7. 15), ist dies mit Elia nicht der Fall. In Elia begegnen wir einer echten Prophetengestalt, die leidenschaftlich für die alleinige Verehrung Jahwes eiferte und für das Recht der Unterdrückten dem König gegenüber unerschrocken eintrat (1. Kön. 18, 21). Wie einst Mose (Ex. 3) erlebte er am Horeb eine überwältigende Gotteserscheinung (1. Kön. 19, 1—18), und wie stark er von einer inneren Macht getrieben wurde, geht aus seinem Verhalten nach der Szene am Karmel hervor, da im gewaltigen Platzregen „die Hand Jahwes" über ihn kam, daß er sich die Hüften gürtete und vor dem Wagen des Königs mitten im Unwetter vom Karmel her bis Jsreel herlief (18, 46).

Anstatt im Ekstatikertum könnte man versucht sein, den Ursprung des israelitischen Prophetentums im alten Sehertum zu suchen, wie wir es in der alten Quelle 1. Sam. 9, 1 — 10, 16 kennen lernen. Der Prophet Samuel wird hier als berühmter Gottesmann geschildert, der sicheren Bescheid über allerlei Dinge zu geben vermag. So wird er von Saul über Eselinnen befragt, die verloren gegangen waren. Als Saul sie vergebens gesucht hatte und umkehren wollte, erzählte ihm sein Begleiter von der Sehergabe Samuels, weswegen sie diesen aufsuchen, um Bescheid zu bekommen. Es zeigt sich nun, daß Samuel nicht nur weiß, was aus den Eselinnen geworden ist, sondern

auch was Saul ihn fragen wird. Ja, den Tag vorher war ihm eine Offenbarung ins Ohr gesagt worden, daß Saul kommen werde, und als er ihn im Tor sieht, gibt Gott ihm Bescheid, daß er es sei. Als endlich Saul heimkehrt, teilt Samuel ihm genau mit, was ihm begegnen wird.

Was wir hier hören, geht wenig über das hinaus, was wir über Visionäre unserer Zeit erfahren können. In Norwegen lebte bis 1876 ein Mann namens Visknut, der Auditionen hatte, die ihm Befehle und Auskünfte gaben. Über verlorene Sachen befragt konnte er Bescheid darüber geben, wo sie sich befanden, er gab über Krankheiten Bescheid, konnte sagen, wo Wasser zu finden sei, und fühlte, daß jemand unterwegs war, um ihn zu befragen (Johannes Skar, Knut Rasmussen Nordgaren eller Visknut, 1898, S. 137 f.).

Aus Visknut wurde aber kein Prophet, und ein Sehertum dieser volkstümlichen Art reicht bei weitem nicht aus, um die gewaltige, immer emporstrebende Art des israelitischen Prophetismus zu erklären. Anstatt in einem solchen Sehertum werden wir lieber den Ursprung dieses Prophetismus in eigentümlichen Erfahrungen wie denjenigen des Mose und des Elia am Horeb suchen müssen. Einem solchen Ursprung entspricht nicht nur, was wir über Mose und Elia hören, sondern auch dasjenige, was wir über die späteren großen Propheten Israels erfahren.

b) Der innere Zwang bei den Propheten.

Auch die späteren Propheten Israels sind leidenschaftliche Verehrer Gottes gewesen, und sie haben mit ergreifendem Ernst seinen heiligen Willen verkündigt, der sich in furchtbarem Gericht über die Sünder, ja über das ganze Volk zeigt und dennoch das Gute schließlich zum Siege führt. Ihnen allen ist das Gefühl gemeinsam, von einem inneren Zwang unwiderstehlich

zum Reden und Handeln getrieben zu sein. Von den falschen Propheten gilt, was Jeremia von ihnen sagt, daß sie aus ihrem eigenen Herzen reden. „So spricht Jahwe der Heerscharen: Hört nicht auf die Worte der Propheten, die euch weissagen, sie betören euch nur; selbstersonnene Gesichte verkündigen sie, ohne Auftrag Jahwes" (Jer. 23, 16). Der wahre Prophet dagegen spricht, weil er muß. „Der Herr Jahwe tut nichts, ohne daß er seinen Entschluß seinen Knechten, den Propheten, geoffenbart hat. Hat der Löwe gebrüllt, — wer sollte sich da nicht fürchten? Hat der Herr Jahwe geredet, — wer müßte da nicht weissagen?" (Am. 3, 7—8). Beim Löwengebrüll erschrickt jeder, er mag wollen oder nicht, und ebenso unwillkürlich vernimmt der Prophet die Stimme Jahwes. So objektiv ist diese Stimme, daß sie dem Wunsch des Propheten ganz widerstreiten und ihm unsagbaren Schmerz verursachen kann. Von alters her haben nach Jeremia die Propheten über mächtige Länder und gewaltige Königreiche von Krieg, Unheil und Pest weissagen müssen (Jer. 28, 8), und auch über ihr eigenes Land müssen sie oft Unheil verkündigen und deshalb Hohn und Verfolgung dulden. Manchmal hat Jeremia gewünscht, sich dem mühevollen Beruf zu entziehen, ohne daß dies ihm möglich gewesen ist. „Du hast mich betört, Jahwe, und ich ließ mich betören; du hast mich erfaßt und überwältigt; zum Gelächter bin ich geworden allezeit, jedermann spottet meiner. Ja, so oft ich rede, muß ich aufschreien, „Unbill und Vergewaltigung!" rufen; denn das Wort Jahwes ward für mich ein Anlaß zu steter Beschimpfung und Verspottung. Dachte ich: Ich will seiner nicht gedenken und nicht mehr in seinem Namen reden! da ward es in meinem Innern wie loderndes Feuer, das verhalten war in meinen Gebeinen; ich mühte mich ab, es auszuhalten, aber ich vermochte es nicht" (20, 7—9). So groß werden die Leiden, die der Beruf dem

Propheten bringt, daß er den Tag seiner Geburt verflucht und sagt: „Verflucht sei der Tag, an dem ich geboren ward; der Tag, an dem mich meine Mutter gebar, bleibe ungesegnet! Verflucht sei der Mann, der meinem Vater die frohe Kunde brachte: Dir ist ein Knäblein geboren! und ihn dadurch hoch erfreute! Es ergehe diesem Manne wie den Städten, die Jahwe erbarmungslos von Grund aus zerstört hat, und er höre Geschrei am Morgen und Kriegslärm zur Mittagszeit, weil er mich nicht schon im Mutterschoß sterben ließ, daß meine Mutter mein Grab geworden und ihr Leib immerwährend schwanger geblieben wäre. Warum doch bin ich aus dem Mutterschoß hervorgekommen, um nur Mühsal und Kummer zu erleben, und daß in Schande meine Tage vergingen!" (20, 14—18). Und dennoch hat sich der Prophet seinem Beruf nicht entziehen können, so unwiderstehlich hat der innere Zwang bei ihm gewirkt.

Dieser Zwang hat mit der Berufung angefangen, und diese ist öfters mit einem Gesicht verknüpft. So bei Jesaia (6, 1-13), Jeremia (1, 1—19) und Hesekiel (1, 1—3, 27). Jesaia erzählt, daß er durch folgendes Gesicht berufen wurde:

„Im Todesjahre des Königs Ussia sah ich den Herrn auf einem hohen und erhabenen Throne; der ganze Tempel war vom Saum seines Mantels erfüllt. Seraphe waren um ihn, sechs Flügel hatte ein jeder. Mit zweien hielten sie ihr Antlitz bedeckt, mit zweien hielten sie ihre Füße bedeckt, mit zweien schwebten sie. Und der eine rief dem andern zu und sprach: „Erhaben, erhaben, erhaben ist Jahwe Zebaoth; seine Herrlichkeit erfüllt die ganze Erde!" Da erbebten die Säulen in ihren Grundfesten vor dem Schall ihrer Stimme, das Haus aber ward voll Rauch. Da sprach ich: „Weh mir, nun ist es aus mit mir; denn unreine Lippen habe ich, in einem Volke mit unreinen Lippen wohne ich, und ich habe den König Jahwe Zebaoth mit leibhaftigen Augen gesehen."

Da schwebte zu mir der eine von den Seraphen; der hatte eine Kohle in der Hand, mit der Zange hatte er sie vom Altar genommen. Er berührte damit meinen Mund und sprach: „Diese Kohle berührt deine Lippen, da weicht deine Schuld, und deine Sünde wird getilgt." Da vernahm ich die Stimme des Herrn, und er sprach: „Wen soll ich senden? Wer will für uns gehen?" Ich sprach: „Ich will's, sende mich!" Da sagte er: „Geh hin und sprich zu dem Volke da: Horcht recht genau, ihr sollt nichts verstehen. Späht, was ihr könnt, ihr sollt nichts erkennen. Mach hart das Herz dieses Volkes, seine Ohren schwer, seine Augen blind, daß es nichts sieht mit den Augen und mit den Ohren nichts hört und mit dem Herzen nichts versteht." Da sprach ich: „Bis wie lange, Herr?" Er sprach: „Bis wüste liegen die Städte ohne Bewohner und die Häuser ohne Menschen. Bis das Fruchtland zum Ödland verwüstet worden ist" (6, 1—11).

Daß Gesichte dieser Art maßgebende Bedeutung für das ganze Leben des Propheten bekommen mußten, ist einleuchtend. War es doch Jahwe selbst, der sich ihnen geoffenbart und zu ihnen geredet hatte, und Ungehorsam gegen die erhabene Majestät Gottes wäre eine Sünde, die furchtbaren Fluch herbeiführen würde.

c) Das Realitätsbewußtsein der Propheten.

Nun haben aber auch die falschen Propheten behauptet, eine Art Gesichte gehabt zu haben, und die alte Tradition 1. Kön. 22 weiß von einem Lügengeist, der die Propheten betört (V. 19—22). Woran soll man denn die Echtheit eines Propheten erkennen?

Der Maßstab ist einerseits sittlich-religiöser Art. Die falschen Propheten zeigen durch ihren Wandel, daß sie Lügner sind. Jesaia sagt: „Priester und Prophet wanken vom Met, sind

wirr vom Wein! schwanken vom Met, wanken beim Schauen, taumeln beim Schiedsspruch" (28, 7). Jeremia erzählt: „Bei den Propheten Jerusalems aber erlebte ich Schauderhaftes: sie treiben Ehebruch und gehen mit Lüge um und bestärken die Übeltäter, daß ihrer keiner sich von seiner Bosheit bekehre" (23, 14). Und Micha spricht über die falschen Propheten: „So hat Jahwe gesprochen wider die Propheten, die mein Volk irre führen; — haben ihre Zähne zu beißen, so verkünden sie Heil. Stopft einer ihnen nichts in den Mund, so erklären sie ihm den Krieg" (3, 5). Sie tun mithin ihre Sprüche um des Gewinnes willen, indem sie für Geld weissagen und deshalb gern dem König und dem Volke Heil verkünden. Es fehlt ihnen der sittliche Ernst, der ein Kennzeichen des echten Propheten ist und sein ganzes Leben bestimmt, der überwältigende Eindruck von der heiligen Erhabenheit Gottes, der eigenen Sündhaftigkeit und der Schuld des Volkes. Deshalb sagt Jeremia: „Ist nicht mein Wort wie Feuer, wie ein Hammer, der Felsen zerschmettert?" (23, 28). Dies ist das Wort, weil es den heiligen Zorn Gottes verkündet und Buße fordert.

Anderseits gilt vom echten Propheten, daß er wirklich im Rat Gottes gestanden und seinen Willen gehört hat, um ihn zu verkündigen. Die falschen Propheten dagegen haben nicht im Rat Gottes gestanden, und was sie verkünden, ist nicht Wirklichkeit, sondern Einbildung und Lüge. Mit Recht hat F. E. König darauf aufmerksam gemacht, daß die großen Schriftpropheten ein überwältigendes Bewußtsein von der Wirklichkeit ihres Sehens zeigen (Der Offenbarungsbegriff des A. T., 1882, S. 9 f.). Die falschen Propheten sehen gar nicht wirklich, während sie selbst wirklich sehen. „So spricht der Herr Jahwe: Wehe über die törichten Propheten, die ihrem (eigenen) Geiste folgen und dem, was sie nicht gesehen haben" (Hes. 13, 3). Während die wahren Propheten am hellen Tage die über-

sinnliche Wirklichkeit zu sehen oder zu hören bekommen, schöpfen die falschen ihre Offenbarungen aus Träumen und nächtlichen Visionen. „Ich habe wohl gehört, was die Propheten gesagt haben, die in meinem Namen Trug prophezeien, die da sagen: „Ich habe einen Traum gehabt, habe einen Traum gehabt!" — Der Prophet, der einen Traum hat, der erzähle einen Traum! Wer aber mein Wort hat, der verkünde wahrhaftig mein Wort! Was hat das Stroh mit dem Korn zu tun! raunt Jahwe" (Jer. 23, 25—28).

Es läßt sich kaum bezweifeln, daß ein wirklicher Unterschied zwischen dem Sehen der großen Propheten und demjenigen der Volkspropheten dieser Schilderung entspricht. Während der Visionen haben die großen Propheten ihr Selbstbewußtsein behalten und auf die dargebotenen Eindrücke wie im gewöhnlichen, wachen Zustand mit ihrer Beurteilung reagiert (Jes. 6, 5. 8; Jer. 1, 6). Von Offenbarungsträumen hören wir dagegen bei den Schriftpropheten nichts, während sie bei den Volkspropheten gewöhnlich gewesen zu sein scheinen. Daß dieser Unterschied den ersten ein starkes Realitätsbewußtsein geben mußte, ist einleuchtend. Wir wollen hier die Frage nicht stellen, ob die prophetischen Gesichte und Auditionen einer objektiven Wirklichkeit entsprechen und durch eine solche bewirkt sind, ob sie als gottgewirkte, einem bestimmten Zweck entsprechende Halluzinationen anzusehen oder rein subjektive Phänomene sind, die in der eigentümlichen Gemütsbewegung der Propheten ihre einzige Quelle und Verursachung haben. Uns interessiert in diesem Zusammenhang nur die Bedeutung dieser Erlebnisse für das Sendungsbewußtsein der Propheten. Und was König in seinem Buch über das Wirklichkeitsbewußtsein dieser sagt, macht jedenfalls verständlich, daß die Propheten von der Objektivität ihrer Gesichte und Auditionen überzeugt sein mußten und diese Erscheinungen unmöglich anders als

reale Ereignisse auffassen konnten (II, 48 f.). Eben deshalb wußten sie, daß sie im Rat Gottes wirklich gestanden und seinen Willen wirklich gehört hatten und daher wirkliche Sendboten waren, die niemand außer Gott zu fürchten hatten.

Während die Volkspropheten ihrem eigenen Geiste folgen, wissen die Schriftpropheten, daß das Wort der Offenbarung nicht Produkt ihrer eigenen Gedanken ist. Als eine objektive Größe ist es ihnen gegenübergetreten und dann in ihren Geist aufgenommen worden (Jer. 15, 16). Es konnte auch als zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort eintretend in Aussicht gestellt (18, 1. 5 f.) und erwartet werden (28, 7. 12 f.; 42, 4. 20). Die göttlichen Mitteilungen bilden daher in der Seele des Propheten eine von seinen anderen Vorstellungen abgeschiedene Größe, die in der Erinnerung so bestimmt waren, daß sie anderen diktiert werden konnten (1, 7. 17; 26, 2; 36, 4). Dies schließt aber nicht aus, daß mit Worten, die ausdrücklich als Worte Gottes bezeichnet werden, vielfach auch die eigenen Worte der Propheten als Variationen des direkten Offenbarungswortes wechseln können. So haben wir ein direktes Gotteswort Jes. 7, 7—9, ein indirektes aber V. 13—25, wo der Prophet die Gedanken Gottes nicht in direkter Rede, sondern als seine eigenen Worte ausspricht. In derselben Weise wechseln im Gedicht vom Weinberg Jes. 5, 1—7 die Worte des Propheten mit denjenigen Jahwes, ebenso Jes. 52, 1—12 und vielfach sonst, besonders in diesem Buch.

d) Das Reden Gottes im Innern der Propheten.

Die Propheten sind also der Meinung gewesen, eine übersinnliche Wirklichkeit mit den Augen gesehen und mit den Ohren gehört zu haben. Es fragt sich aber, ob sie auch ein Reden Gottes in ihrem Innern kennen. Es ist besonders Jeremia, bei dem wir auf diese Frage Antwort suchen müssen. Es heißt 20, 7: „Du hast mich betört, Jahwe, und ich ließ

mich betören; du hast mich erfaßt und überwältigt." Diese Überwältigung ist einerseits vom Propheten gebilligt worden. Denn es heißt 15, 16: „Gab es Worte von dir, so verschlang ich sie, und es gereichten mir deine Worte zur Wonne und zur Freude meines Herzens, weil ich nach deinem Namen genannt bin, Jahwe, du Gott der Heerscharen." Nach Gunkel geht diese Billigung auf den Inhalt der Gottesworte (Die Schriften des Alten Test., Die großen Propheten, Einleitungen, 1915, S. 35). Wie die Worte lauten, sind sie aber zu allgemein, um eine solche Deutung zu rechtfertigen, und die Verkündigung vom Untergang des Volkes bereitete dazu dem weichherzigen Manne Schmerz und Pein. Dagegen wird das Wort verständlich, wenn wir es von der Zuversicht verstehen, mit der er die Kundgebungen als göttlich erfaßte, da es an und für sich eine Gnade war, daß sich Gott durch den ihm verliehenen Prophetenberuf offenbarte. Denn es heißt: „Weil ich nach deinem Namen genannt bin," das will sagen, weil Gott ihn zu seinem Propheten und Knecht gemacht hat.

Während aber der Prophet einerseits diese Überwältigung gebilligt hat, ist sie ihm anderseits unwiderstehlich gewesen. „Dachte ich: Ich will seiner nicht gedenken und nicht mehr in seinem Namen reden! da war es in meinem Innern wie loderndes Feuer, das verhalten war in meinen Gebeinen; ich mühte mich ab, es auszuhalten, aber ich vermochte es nicht" (20, 9). Es fragt sich, wie das lodernde Feuer aufzufassen ist. Gunkel nimmt es von der Glut der Leidenschaft, indem diese, bis sie sich entlud, so siedend heiß wurde, daß der Prophet sie nicht länger auszuhalten vermochte (a. a. O. S. 34). Es läßt sich aber schwer verstehen, wie die Gerichtsverkündigung diesem Manne eine Leidenschaft dieser Art werden konnte. Dagegen liegt es dem Zusammenhang nach nahe, an die göttliche Art der Nötigung und die durch den bewußten Widerstand gegen

diese bewirkte Pein zu denken. Der Prophet hat in seinem Innern eine überwältigende Nötigung, bestimmte Worte im Namen Gottes zu reden, gefühlt, wobei an Phänomene gedacht werden kann, die dem späteren christlichen Reden im Geiste verwandt sind. So wird von Ignatius erzählt, daß er während einer Rede vom Geiste gezwungen wurde, zu schreien: „Haltet fest am Bischof und dem Presbyterium und den Diakonen!“ und doch kannte er die veranlassenden Umstände noch nicht (Philad. 7). Es läßt sich kaum verstehen, warum eine solche innere Nötigung nicht auch bei den alten Propheten stattgefunden haben sollte, und das lodernde Feuer wird dann durch den bewußten Widerstand gegen solche, als göttlich anerkannte Nötigungen entstanden sein.

Überhaupt darf wohl gesagt werden, daß Worte, die plötzlich und blitzartig im Innern der Propheten hervortraten, dadurch ein objektives Gepräge bekamen, das als göttlich gedeutet werden konnte und mußte. Auf ein göttliches Reden dieser Art deuten die Gottesworte in betreff des Ackerverkaufs Jer. 32, 1—15. Die Worte: „Da erkannte ich, daß es wirklich Jahwes Wort war“, zeigen, daß wir hier nicht Auditionen sondern intuitive, blitzartig hervorleuchtende Erkenntnisse vor uns haben. Auf einer solchen scheint daher die Aussage V. 15 zu beruhen: „So spricht Jahwe, der Herr der Heerscharen, der Gott Israels: Es sollen wieder Häuser und Äcker und Weinberge in diesem Lande verkauft werden!“ Überhaupt scheint das prophetische Erkennen vielfach intuitiver Art gewesen zu sein und plötzlich und blitzartig hervorgeleuchtet zu haben. Eben deshalb konnten und mußten bedingungsweise auch Gedanken dieser Art als göttliche Eingebung betrachtet werden.

Weiter dürfen wir auch sagen, daß die Propheten die eigenen Verdeutlichungen und Ausführungen der Offenbarungen als Gottesworte angesehen haben. Indem wir aber in dieser

Weise das Denken als innere Offenbarung behaupten, will dies nicht sagen, daß die Propheten einer allgemeinen Vollmacht zufolge alle ihre Gedanken für göttlich gehalten haben, so daß sie, wie Gunkel sagt, nur noch denken, was Gott denkt (a. a. O. S. 35). Wir sehen aus Jer. 20, 9, daß sich die innere Offenbarung zu den eigenen Gedanken der Propheten im Gegensatz befinden konnte (s. auch 28, 1—15). Sie erwähnen auch allemal besonders, daß Gott zu ihnen gesprochen habe, und daß er es wieder zu den und den Zeiten und an verschiedenen Orten getan habe, was auch bei den jüngeren Propheten der Fall ist (Hag. 2, 1; Sach. 1, 1. 7). Dies alles zeigt, daß die Offenbarung nicht durch eine allgemeine Befähigung, durch Denken und Sinnen die Gedanken Gottes herauszufinden, eingetreten ist, sondern sie tritt gelegentlich und intermittierend als ein besonderes Reden Gottes hervor.

Indem aber die Offenbarung bei den Propheten sowohl innerer als äußerer Art ist, hat sich bei ihnen die Spaltung aufgehoben, die wir in den außerbiblischen Religionen vorfanden. Wir sahen, daß die Offenbarungen hier vorwiegend äußerer Art waren und nur vereinzelt auf rein innerliche Kundgebung deuteten. In Israel dagegen finden wir eine äußere und rein innere Offenbarung bei denselben Personen zu innerlicher Einheit verbunden.

e) Der Geist bei den Propheten.

Sowohl die äußere als die innere Offenbarung setzt aber eine besondere Ausrüstung voraus, die für sie disponiert. Diese Ausrüstung ist nach der Überzeugung der Propheten durch den Geist Gottes gewirkt worden.

Der Prophet ist der Mann des Geistes, und es ist der Geist Gottes, der in ihm wirkt und ihn so überwältigt, daß er sprechen muß (Mich. 3, 8; Hos. 9, 7; Sach. 7, 12; Jes. 42, 1;

48, 16; 61, 1; Hes. 11, 5). Hesekiel spricht gern von der Hand Gottes, die ihn erfaßt, und meint damit den Geist (1, 3; 3, 22; 8, 1; 37, 1; 40, 1; siehe 11, 5). Bei Jeremia hören wir nicht direkt von einem in ihm wohnenden Gottesgeist. Er hat aber das Bewußtsein, von Gott mit einer außerordentlichen Kraft begabt worden zu sein. Daher heißt es: „Ich will dich heute zu einer festen Burg und einer eisernen Säule und einer ehernen Ringmauer machen" (1, 18; s. V. 19; 20, 11). Und bei keinem Propheten tritt das innere Getriebenwerden vom Geiste so deutlich zutage wie bei Jeremia. Es darf indessen nicht wundernehmen, daß der Geist Gottes verhältnismäßig selten von den alten Propheten erwähnt wird. Dies kommt nicht daher, daß sie kein Gewicht auf diese Ausrüstung legen, sondern es wird darin seinen Grund haben, daß es nicht nötig war, sie zu betonen, weil alle wußten, daß es der Geist war, wodurch der Prophet wirkte.

Die Propheten sind sich dessen bewußt, daß der Geist ihnen Kraft einflößte. „Dagegen bin ich mit Kraft erfüllt, mit dem Geist Jahwes und mit Recht und Stärke, um Jakob seinen Abfall und Israel seine Sünde kund zu tun" (Mich. 3, 8). Daß der Geist Kraft gibt, will aber nicht sagen, daß der Prophet den Geist als die Quelle der Offenbarung angesehen hat, so daß die Gesichte und Auditionen ein Erzeugnis des Geistes seien. Dies würde der modernen psychologischen Auffassung insofern entsprechen, als auch diese die prophetischen Erlebnisse als Produkte einer inneren Kraft ansieht, nur daß sie diese in einer eigentümlichen, exaltierten Gemütsverfassung sucht (s. bei G. Hölscher, Die Propheten, 1914). Die Propheten selbst aber haben den Geist nicht als Schöpfer ihrer Gesichte und Auditionen angesehen. Denn dies würde der Tatsache widersprechen, daß sie davon überzeugt gewesen sind, durch diese Erlebnisse wirkliche Dinge gesehen und eine übersinnliche Außenwelt beobachtet zu haben.

Der Geistesbesitz ist ihnen daher nicht die Quelle der Offenbarung, sondern er befähigt und disponiert für den Empfang dieser (Hes. 1, 3; 3, 22; 8, 1; 37, 1; 40, 1).

Gleichwie die Propheten davon überzeugt sind, daß das Geschaute und Gehörte wirklich ist, so sind sie auch der Meinung gewesen, daß ein Öffnen der Augen und Ohren nötig ist, um das Übersinnliche zu sehen und zu hören. Die alte Tradition über Bileam erzählt, daß er den Engel nicht sah, der mit dem gezückten Schwert auf dem Wege dastand, und daß der Herr ihm die Augen öffnen mußte, ehe er ihn erblickte (Num. 22,31). Von einem Öffnen der Augen hören wir auch in der zu Dothan spielenden Szene (2. Kön. 6, 17 f.). Ein solches Öffnen ist gewiß auch nach den späteren Propheten nötig gewesen, und dies Öffnen wird als durch den Geist vermittelt gedacht sein.

Auch nicht als Quelle der inneren Offenbarung wird der Geist angesehen. Denn es heißt niemals: So spricht der Geist, sondern: So spricht Jahwe. Während im Neuen Testament davon geredet wird, daß der Geist spricht und offenbart (Luk. 1, 26; Matth. 10, 20; Joh. 14, 26; 16, 13; Akt. 13, 2; Ap. 14, 13), wird dies von den Propheten Israels nicht gesagt. Dagegen finden wir in den historischen Büchern zwei Stellen, die von einem Reden des Geistes sprechen, 1. Kön. 22, 24 und 2. Sam. 23, 2, wo indessen im folgenden Vers dies Reden durch dasjenige Gottes ersetzt wird. Die durchgängige Vorstellung ist aber, daß der Geist Vermittler und nicht Quelle der Offenbarung ist.

Das Geheimnis des prophetischen Erlebnisses werden wir nie ergründen. Sind überhaupt die führenden Geister der Geschichte uns in mancher Hinsicht ein Geheimnis, so auch und nicht zum wenigsten die Propheten. Daß ihre Erlebnisse eine besondere Ausrüstung voraussetzen, ist klar. Wie aber diese Ausrüstung seelisch vermittelt worden ist, ist uns wenig ersichtlich.

Wir sehen, daß sie ihre Botschaft unter Entfaltung aller seelischen Kräfte verkünden, und eine solche wird auch den Offenbarungsempfang eingeleitet und vorbereitet haben. „Auf meinem Wachtturm will ich stehen und auf die Warte treten und spähend schauen, ob ich erfahre, was er mir sagen und auf meine Klage erwidern wird" (Hab. 2, 1). Und im Gedicht Jes. 21, 1—10 ruft der Seher: „Auf dem Wachtturm, Herr, stehe ich beständig, tagein und -aus, und auf meiner Warte verharre ich nächtelang!" Wir werden kaum fehlen, wenn wir annehmen, daß der Geist an diese seelische Anspannung und Entfaltung angeknüpft hat und dabei eine Steigerung aller Fähigkeiten und Funktionen, eine Erhellung der Begriffswelt, Schärfung der Urteilsfähigkeit, Erwärmung des Gefühls und Stärkung des Willens bewirkt hat. Eben an eine solche Steigerung wird Mich. 3, 8 gedacht sein, wenn hier gesagt wird, daß der Geist Recht, d. h. Rechtsbewußtsein, und Stärke, d. i. Mannhaftigkeit und Tapferkeit, gibt. Das Folgende zeigt, daß der Geist hier als eine den Propheten zu seiner Wirksamkeit antreibende Macht gedacht wird („um Jakob seinen Abfall und Israel seine Sünde kund zu tun").

Von einem solchen dauernden, habituellen Geistbesitz wird auch in betreff Moses, Elias, des messianischen Königs und des Knechtes Jahwes gesprochen (Num. 11, 16 f.; 2. Kön. 2, 9. 15; Jes. 11, 2 f.; 42, 1; 61, 1). Vor allem ist aber die Wirkungsweise des Geistes als stoßweise und intermittierend aufzufassen. Es waren ja besondere, zu verschiedenen Zeiten empfangene Offenbarungen, welche die Propheten verkündeten, und sie wurden immer aufs neue von der Hand Gottes erfaßt, oder es heißt, daß der Geist auf sie fiel (Jes. 8, 11; Hes. 3, 14. 22; 8, 3; 11, 5), weswegen die Formel immer aufs neue lautet: „So spricht Jahwe!" (2. Sam. 12, 7. 11; Jes. 1, 24; 7, 7; 10, 24; Jer. 31, 2. 7. 15 u. a.). Ein Widerspruch zwischen dem habi-

tuellen und dem stoßweisen Wirken des Geistes besteht aber nicht. Alles Außerordentliche und Ungewöhnliche wird im Alten Testament durch den Geist vermittelt, weswegen auch der prophetische Beruf selbst eine Geisteswirkung ist. Daher heißt es: „Der Geist des Herrn Jahwe ruht auf mir, dieweil Jahwe mich gesalbt hat, um Elenden frohe Botschaft zu bringen" (Jes. 61, 1). Diese dauernde Geistesausrüstung läßt sich daher als eine allgemeine Voraussetzung der momentanen und stoßweisen Wirkungsweise des Geistes verstehen.

Die Untersuchung über das prophetische Sendungsbewußtsein hat uns auf den Geistesbesitz als das letzte Datum geführt, das außerordentliche Erlebnisse äußerer und innerer Art vermittelt und dadurch das Sendungsbewußtsein begründet hat. Ohne solche durch den Geist vermittelten Erlebnisse ist das Prophetentum Israels unverständlich. Kein echter Prophet ist darum aufgetreten, weil er neue Ideen und Lehren kannte und sich dafür interessierte, diesen Eingang im Volke zu verschaffen, und niemals hat sich ein solcher, um sein Auftreten zu rechtfertigen, nur auf die innere Logik seiner Gedanken berufen. So verhält sich ein Weiser und Lehrer, so ein Plato und die Philosophen. Der Prophet aber tritt auf, weil er sich von einer objektiven Macht ergriffen fühlt, die ihn befähigt, eine Botschaft zu empfangen, und ihn dazu zwingt, diese zu verkündigen. Erlebnisse dieser Art sind eine Tatsache gewesen. Wo eine solche vorlag, mußte sie sich notwendig in einem Sendungsbewußtsein Ausdruck geben. Und umgekehrt mußte ein Sendungsbewußtsein sich eben in dieser Weise vermitteln. Sonst würde der Vergleich mit anderen Gottesgesandten das Sendungsbewußtsein zweifelhaft machen und die Sicherheit untergraben, die das Merkmal jedes Gottesgesandten ist.

---

f) Die nachprophetische Zeit.

Dies gilt nicht allein von der israelitischen Religion, sondern wir haben gesehen, daß auch in außerbiblischen Religionen ein entsprechendes Verhältnis in formaler Hinsicht stattgefunden hat. Daß es auf jüdischem Boden auch zu der neutestamentlichen Zeit gilt, zeigt das Auftreten der Apostel und des Paulus. Von allen diesen wird erzählt, daß sie außerordentliche Erlebnisse, nämlich Offenbarungen des auferstandenen Christus, gehabt, und daß sie eine eigentümliche Ausrüstung durch den Geist empfangen haben (Act. 2, 1—13; 9, 17—18; 1. Kor. 7, 40). Auch der Täufer Johannes wird als Gottesgesandter geschildert. Es wird in der Vorgeschichte des Lukas gesagt, daß er mit heiligem Geist schon von Mutterleib an erfüllt und später mit dem Geist und der Kraft des Elias herziehen werde (1, 15. 17), und Jesus sagt, daß Johannes der erwartete Elias ist (Matth. 11, 10 = Luk. 7, 27; Matth. 11, 14; Mk. 11, 13). Wie seine Berufung stattgefunden habe, wird nicht erzählt. Wir hören aber, daß das Volk meinte, daß seine Taufe vom Himmel und nicht von Menschen sei, und daß er mithin ein wirklicher Prophet sei (Mark. 11, 29—32). Lukas sagt in alttestamentlicher Weise, daß das Wort Gottes an ihn erging, womit gemeint ist, daß es in echt prophetischer Weise vermittelt worden ist (3, 2; siehe Jer. 1, 2. 4. 11. 13; 2, 1; Jes. 38, 4 f.). Dies scheint durch die Beobachtung bestätigt zu werden, daß Johannes zu verhältnismäßig ruhiger Zeit, ca. 20 Jahre nach dem Aufstand des Judas von Gamala und lange vor den ernsten Zeiten unter Kaligula, auftrat, weshalb die Gerichtsverkündigung des Täufers nicht als natürlicher Reflex einer besonderen äußeren Gefahr zu erklären ist. Als prophetisch vermittelt wird auch seine messianische Verkündigung und ebenso sein Wissen in betreff Jesus bei der Taufe gedacht sein (Matth. 3, 14; Joh. 1, 33). Es gibt auch keinen Grund,

die Richtigkeit dieser Voraussetzung von der prophetischen Art des Auftretens und Wirkens des Täufers anzuzweifeln.

Bildet somit der Täufer Johannes keine Ausnahme von der nachgewiesenen Eigentümlichkeit der Gottesgesandten, so ist dies auch mit den Apokalyptikern der Fall. Denn es ist auch ihnen eigentümlich, daß sie ihre Weisheit nicht in natürlicher Weise, sondern durch Offenbarungen während außerordentlicher Zustände erhalten haben wollen, und es ist nur dies, was den apokalyptischen Helden das Vermögen und das Recht gibt, ihre Weisheit darzulegen. Auch hier wird der Geist als Vermittler erwähnt (Dan. 4, 5. 6. 15; 5, 11; 1. Hen. 91, 1; Jub. 31, 12; 4. Esra 14, 22), was das Gefühl einer Entrückung durch Winde, Wolken oder Engel und die Verwendung äußerer Mittel nicht ausschließt (1. Hen. 12, 1; 14, 8; 4. Esra 14, 22. 39—40).

Man hat kaum recht, die in den Apokalypsen geschilderten Erfahrungen nur als Einkleidung und Nachahmung aufzufassen. Allerdings fußen die Verfasser auf alten Traditionen, die sie bearbeitet haben, aber sie zeigen gleichzeitig auch eine Kenntnis der geschilderten Erlebnisse, die auf eigener Erfahrung zu beruhen und wirklich erlebte Zustände wiederzugeben scheint (Gunkel bei Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. II, 1900, S. 340 f.; P. Volz, Der Geist Gottes, 1910, S. 119 f.). Gewöhnlich wird angenommen, daß es reine Willkür ist, wenn sie im Namen der alten Gottesmänner zu reden und zu schreiben beanspruchen. Das Richtige dürfte vielleicht sein, daß sie sich dazu berechtigt gefühlt haben, weil sie der Überzeugung gewesen sind, daß sie die Erfahrungen ihrer Helden durch Offenbarung nacherlebt haben.

Im Spätjudentum galt offiziell die Theorie, daß es keine Propheten mehr in Israel gebe, während man von der Zukunft solche erwartete. Daß man aber im Volke an das Dasein

gottgesandter Männer geglaubt hat, zeigt das Auftreten der revolutionären Propheten, die nach Josephus in der Zeit nach der Geburt Jesu Zutrauen fanden. Auch diese werden sich auf besondere göttliche Offenbarung berufen und dadurch Zutrauen gefunden haben (Ant. XX, 5, 1, 97 f.; 8, 6, 167 f.; 8, 15, 188; B. J. II, 13, 259—262). Und ebenso wird ein pneumatisches Erlebnis dem Auftreten des Landmannes Jesus, der vier Jahre vor dem Ausbruch des jüdischen Krieges sein monotones Klagegeschrei anfing, zugrunde gelegen haben (B. J. VI, 5, 300 f.).

g) Ergebnis.

Unsere Rundschau hat uns gezeigt, daß das Auftreten und Wirken der Gottesgesandten immer eigentümliche, seelische Erfahrungen voraussetzt, die die Gewißheit einer direkten Ansprache oder Eingebung aus der übersinnlichen Welt vermitteln. Es ist diese Gewißheit, die ihr Sendungsbewußtsein allein erklärlich macht, während es ohne eine solche ein Rätsel bleibt. Dies gilt sowohl in der biblischen Religion als in den außerbiblischen. Wir werden dies Grundverhältnis die allgemeine Analogie des Sendungsbewußtseins nennen, und wir sehen in dem Erweis für das Prinzip einer solchen Analogie das wichtigste Ergebnis unserer bisherigen Untersuchung.

Bei dieser Rundschau haben wir die Frage, ob die Religion Israels eine besondere Offenbarung im Gegensatz zu den andern Religionen sei, außer acht gelassen, ebenso die Frage, ob die geschilderten Erlebnisse als Produkte des eigenen unterbewußten Lebens des Menschen zu betrachten und als solche für gottgewirkte oder rein subjektive, insofern den genialen und dichterischen Inspirationen gleichgestellte Phänomene anzusehen seien. Unsere Aufgabe ist nicht eine dogmatische, sondern eine geschichtliche und religionspsychologische, indem wir nur haben untersuchen wollen, wie das Sendungsbewußtsein in den Reli-

gionen subjektiv bedingt ist, und das nachgewiesene Prinzip wird daher als ein religionsgeschichtliches zu bezeichnen sein.

Wir haben aber gefunden, daß die Vermittlung der erwähnten Erfahrungen in der biblischen Religion als durch den Geist Gottes gewirkt gedacht wird, und das Sendungsbewußtsein setzt daher hier das Gefühl eines Erfaßt- und Getriebenwerdens vom Geiste voraus. Dies führt unabwendbar dazu, auch bei dem Größten aller Gottesgesandten, Jesus Christus, nach einem Geistesbesitz und damit verbundenen Erlebnissen zu fragen, wenn wir sein Sendungsbewußtsein zu verstehen suchen wollen. Allerdings hat er der biblischen Tradition zufolge ein einzigartiges Berufsbewußtsein unüberbietbaren Charakters gehabt, und er ist nach dem Glauben seiner Anhänger eine Persönlichkeit einzigartigen Wesens. Diese Einzigartigkeit ist aber der Tradition zufolge in der Form eines Sendungsbewußtseins zur Erscheinung gekommen, womit die Möglichkeit gegeben ist, ihn in formaler Hinsicht mit anderen Gottesgesandten zu vergleichen und in Analogie zu setzen. Inwieweit die Tradition dazu anleitet, werden wir im folgenden Kapitel untersuchen, worauf die nächste Aufgabe darin bestehen wird, den in der Tradition gefundenen, hierauf bezüglichen Grundzug kritisch zu prüfen.

Zweites Kapitel.

Die Begründung des Sendungsbewußtseins Jesu durch den Geistbesitz nach der neutestamentlichen Tradition.

Wenn wir bei Jesus etwas dem gewonnenen Ergebnis Entsprechendes zu finden erwarten, geschieht dies unter der Voraussetzung, daß er ein echt menschliches Leben mit Entwicklung, Arbeit, Spannung und Erwartung geführt habe. Es war ganz gewiß ein einzigartiges Leben. Wenn es aber zugleich ein wahrhaft menschliches gewesen ist, kann das Einzigartige desselben nicht derart gewesen sein, daß Jesus über jede Analogie mit anderen Gottesgesandten völlig erhaben ist. Dies wäre nur dann der Fall, wenn er kein echt menschliches Leben geführt hätte, sondern als Gott und Mensch auch im irdischen Dasein und daher auch in der Krippe und am Kreuz Eigenschaften wie Allwissenheit und Allmacht als inhärierende Qualität besessen hätte. Es ist aber eine Eigentümlichkeit der neueren Theologie, daß sie im Prinzip eine echt menschliche Entwicklung mit Berufung und Amtsausrüstung bei Jesus annimmt. Dies geschieht auch, wenn sie seine Gottheit nach der Schrift festhält, und es geschieht in Anknüpfung an diese mit Recht, weshalb auch dieser Theologie das Recht und die Aufgabe gegeben worden ist, bei Jesus Analogien mit anderen Gottesgesandten zu suchen.

Ein solcher Versuch hat die Voraussetzung, daß Jesus ein Abgesandter Gottes sein wollte. Es ist auch ein unausrottbarer Zug der Überlieferung, daß dem so sei. Wir haben erwähnt,

daß die Leute glaubten, der Täufer Johannes sei ein wirklicher Prophet gewesen (Mark. 11, 32). Weil aber Jesus die Verkündigung des Johannes aufnahm und weiterführte (1, 14-15), glaubten sie später, daß er der von den Toten auferstandene Johannes oder „ein Prophet wie einer der Propheten", d. h. ein gewöhnlicher Prophet sei. Und als Jesus 8, 27 seine Jünger fragt, wer die Leute sagen, daß er sei, bekommt er die Antwort, daß ihn einige für den Täufer, andere für Elias, andere aber für „einen von den Propheten" halten. Daß hier an die alttestamentlichen Propheten gedacht wird, geht daraus hervor, daß Elias erwähnt wird, und daß die Propheten als geschlossener Kreis betrachtet werden, was zeigt, daß sich der Gedanke auf alttestamentlichem Gebiet bewegt, warum auch Lukas in der Wiedergabe dieser Stelle „einer von den alten Propheten" sagt (9, 19).

Es ist in diesem Kapitel unseres Buches nicht die Aufgabe, die Zuverlässigkeit dieser Tradition zu prüfen. Es muß aber gesagt werden, daß die Volksmeinung, daß Jesus ein Gottesgesandter habe sein wollen, der Art der Lehrwirksamkeit Jesu entspricht, wie wir sie aus der evangelischen Überlieferung kennen lernen. Allerdings hat Julius Wellhausen behauptet, daß Jesus vor allem Lehrer gewesen sei und die Lehrtätigkeit als seinen eigentlichen Beruf angesehen habe (Einleitung in die drei ersten Evangelien, 1905, S. 94 f.). Es ist aber leicht zu sehen, daß diese Ansicht nicht stichhaltig ist. Sie hängt mit Wellhausens Überschätzung des Markus zusammen, indem er diese Schrift als die älteste und zuverlässigste Quelle ansieht und behauptet, Markus habe alles, was er wußte, aufzeichnen wollen. Daher knüpft die Schilderung der Wirksamkeit Jesu bei Wellhausen einseitig an Markus an, während die Redequelle unterschätzt wird. In dieser tritt aber Jesus als prophetischer Lehrer hervor, der nicht nur lehrt,

sondern auch verkündigt, und dies ist auch bei Markus der Fall, und dies sogar in der Säemannsparabel, wo wir nach Wellhausen „das direkteste, echteste und wichtigste Zeugnis" über das Selbstbewußtsein Jesu haben (Mark. 4, 2 f.). Denn es heißt V. 14, daß der Säemann das Wort säet, und es geht aus V. 26—29 hervor, daß dabei an das Wort von einer gegenwärtigen Gottesherrschaft gedacht wird. Was im Gleichnis selbst gesagt wird, paßt freilich an und für sich auf einen Lehrer, nach der Deutung des Gleichnisses aber nur auf einen, der mit seiner Lehre die Verkündigung einer solchen gegenwärtigen Herrschaft verbindet. Überhaupt unterscheiden sich die Ideen Jesu von der Weisheit der Schriftgelehrten durch eine Originalität und Selbständigkeit, die sich bei einem Sendungsbewußtsein wohl verstehen läßt, und wie alle Abgesandten Gottes verkündigt auch er eine Botschaft (Mark. 1, 14. 38; Matth. 5, 3—12 = Luk. 6, 20—23; Matth. 11, 4—6 = Luk. 7, 22—23). Diese mußte aber, um verstanden zu werden, notwendig vom Lehren begleitet werden, weswegen er eben als Gottesgesandter auch Lehrer sein mußte.

Das Bewußtsein einer göttlichen Sendung entspricht nicht nur der durchgängigen Art der Lehrwirksamkeit Jesu, sondern es wird auch in emphatischen Worten, die die Aufgabe Jesu beschreiben, direkt bezeugt. So wenn es heißt: „Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern Schwert" (Matth. 10, 34 = Luk. 12, 51). — „Ein Feuer auf Erden zu werfen bin ich gekommen, und wie wünsche ich, es wäre schon entzündet!" (Luk. 12, 49). — „Ich bin nur zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel gesandt" (Matth. 15, 24). — „Ich bin nicht gekommen, Gerechte zu berufen, sondern Sünder" (Mark. 2, 17 b). Daß hier die Ausdrücke „gesandt sein" und „gekommen sein" eine Aussendung als göttlicher Sendbote bezeichnen, zeigen Stellen wie Matth. 23, 37 = Luk. 13, 34 und Matth. 11, 18—19 = Luk. 7, 33—34.

Hat aber Jesus der Tradition zufolge ein Abgesandter Gottes sein wollen, dürfen wir auch erwarten, daß die Überlieferung sein Sendungsbewußtsein durch Tatsachen begründet sein läßt, die an die Begründung bei anderen Gottesgesandten erinnern und dem von uns erwähnten Prinzip der allgemeinen Analogie des religiösen Sendungsbewußtseins irgendwie entsprechen. Mit dieser Erwartung gehen wir an eine Untersuchung der evangelischen Tradition, und wenn diese der Erwartung im großen und ganzen entspricht, dürfen wir dem Vorhergehenden zufolge sagen, daß dieser Zug der Tradition, an und für sich betrachtet, die Wahrscheinlichkeit für sich hat.

Es fällt aber sofort in die Augen, daß das Quellenmaterial uns große Schwierigkeiten bereitet, wenn wir nach einer Begründung des Sendungsbewußtseins Jesu fragen. Erstens erzählen die Evangelien, von der Geburt und ganz geringen Mitteilungen aus der Kindheit abgesehen, nur den Schluß des Lebens Jesu, nämlich die Zeit seines öffentlichen Wirkens von der Taufe bis zum Tode. Von dem, was der Taufe vorangeht, erfahren wir sehr wenig. Von Luk. 2, 40—52 abgesehen, hören wir nichts von der Entwicklung und den Erfahrungen des Knaben und des Jünglings; von denjenigen des Mannes erfahren wir gar nichts, bis er zum Täufer kommt, um getauft zu werden, und es fehlt uns somit das Material, um eine Entwicklungsgeschichte Jesu schreiben zu können.

Zweitens ist es eine Folge der volkstümlichen Art der Evangelien, daß sie sich nicht auf psychologische Schilderungen einlassen, sondern uns einfache Erzählungen und Vorgänge geben, aus denen der Leser selbst die dazu gehörigen Seelenzustände erschließen muß. Gleichwie sie uns kein Wort davon erzählen, wie Jesus aussah, so lassen sie sich auch nicht auf Seelengemälde ein. Es werden Tatsachen und Äußerungen vorgeführt, die besondere Stimmungen und Seelenzustände

voraussetzen, diese aber müssen wir selbst meistens substituieren. So wird Mark. 1, 35 erzählt, daß Jesus nach dem ersten Auftreten in Kapernaum in der Frühe, als es noch finster war, entwich, an eine einsame Stätte fortging und dort betete. Die Empfindungen und Stimmungen aber, die Jesus dabei beseelten, werden nicht angegeben, und es wird dem Leser überlassen, sie herauszufinden und nachzufühlen. Das ist auch bei der Tempelreinigung (11, 15—19) und sogar in der lebhaften Szene bei Cäsarea Philippi der Fall (8, 27—33). Es wird da erzählt, daß Jesus die Jünger anherrschte, sie sollten niemand von ihm sagen (V. 30). Aber warum er dies tat, wird nicht erzählt, und auch die Stimmung, als er sodann Petrus mit dem Worte: „Geh weg, tritt hinter mich, Satan!" (V. 33) anherrscht, muß vom Leser mehrfach ergänzt werden. Bei dieser Beschaffenheit des Quellenmaterials wird es nicht wunder nehmen, daß auch in betreff der Taufe einfach erzählt wird, daß Jesus herkam und sich im Jordan von Johannes taufen ließ, ohne daß das Motiv angegeben wird (1, 9). Dies alles stimmt mit der eigentümlichen Art einer volkstümlichen Erzählungsweise wohl überein (Herm. Gunkel, Genesis, 1917, XXXIX—XLIV).

Es muß nun einerseits zugegeben werden, daß sowohl diese indirekte Art als die Unvollständigkeit des Quellenmaterials der von uns in Angriff genommenen Arbeit Hindernisse in den Weg legen. Andrerseits schließen aber diese Eigenschaften der Quellen an und für sich die Lösung unserer Aufgabe nicht aus, solange sich nicht herausgestellt hat, daß der vorhandenen Tradition Einzelstücke und Momente völlig mangeln, die unsere Frage irgendwie beleuchten und eine erfolgreiche Kombination gestatten. Und die erwähnte, indirekte Art der Quellen schließt keineswegs eine Belebung und Motivierung aus, indem sie im Gegenteil eine solche erfordert und vielfach auch dazu anleitet. So in der Szene bei Cäsarea Philippi, als Jesus das harte

Wort an Petrus damit begründet, daß er nicht göttliche, sondern menschliche Gedanken hat (Mark. 8, 33), oder wenn erzählt wird, daß Jesus unmittelbar nach der Taufe die Einsamkeit sucht und da vom Teufel versucht wird (1, 12).

Es folgt aber aus der geschilderten Art des Quellenmaterials, daß wir auf eine direkte Begründung des Sendungsbewußtseins Jesu in den Quellen vielfach verzichten und daher Worte, Handlungen und Erlebnisse untersuchen müssen, die indirekt auf eine solche Begründung hinlenken. Speziell werden dabei Stellen, die den Geist erwähnen oder ein Erfaßt- und Getriebenwerden vom Geiste irgendwie voraussetzen, unser Interesse erregen. Wenn wir daher die Bedeutung des Geistes für das Sendungsbewußtsein Jesu nach den Quellen untersuchen wollen, will dies nicht sagen, daß wir nur Stellen, die ausdrücklich den Geist erwähnen, beleuchten wollen, sondern daß wir auch nach Vorgängen und Erscheinungen, die auf Geistesvermittlung deuten, suchen wollen, um die Bedeutung derselben für das Sendungsbewußtsein Jesu zu bestimmen.

---

1. Das Tauferlebnis als Begründung des Sendungsbewußtseins Jesu der Tradition zufolge.

Das Erste, was uns in den Quellen betreffs der von uns gesuchten Begründung in die Augen fällt, ist der Bericht über die Taufe Jesu durch Johannes (Mark. 1, 9—11; Matth. 3, 13—17; Luk. 3, 21—22). Wir werden auch hier nicht die Einwände gegen die Geschichtlichkeit des Berichteten prüfen, sondern nur die Grundzüge desselben darlegen, um die Übereinstimmung mit der von uns nachgewiesenen allgemeinen Grundeigenschaft des religiösen Sendungsbewußtseins nachzuweisen. Es wird so im nächsten Kapitel die Aufgabe sein,

die Geschichtlichkeit der in den Texten gegebenen Begründung des Sendungsbewußtseins Jesu zu untersuchen.

Es wird von Jesus erzählt, daß er bei der Taufe ein Gesicht mit Audition hatte. Nach Markus sah er, als er eben aus dem Wasser stieg, wie der Himmel sich spaltete und der Geist wie eine Taube auf ihn herabkam, und zugleich hörte er eine Stimme aus dem Himmel: „Du bist mein Sohn, der Geliebte, dich habe ich erwählt!“ (1, 10—11). Wir haben hier eine Erzählung, die an die Berufungserlebnisse der Propheten erinnert. Wie bei diesen bezeichnet auch bei Jesus das Erlebte einen Wendepunkt von tief eingreifender Bedeutung. Während er bisher ein stilles Leben als Zimmermann in Nazareth geführt hat, tritt er von nun an als einer, der Vollmacht hatte, ein Abgesandter Gottes, auf (Mark. 1, 22). Als gewaltiger Verkündiger setzt er die Volksmassen in Bewegung, zwingt sie zur Stellungnahme, bekämpft die Volksleiter und führt den Kampf bis zum Kreuz zu Ende. Dies ganze Wirken wird mit der Taufe eingeleitet und nach der Tradition auch durch diese veranlaßt. Der Inhalt der Taufworte ist nämlich eine Versicherung, daß Jesus ein Gottesgesandter, ja der Gottesgesandte vor allen andern, der Messias, sein soll, und der Sinn ist offenbar, daß Jesus durch diese Stimme in sein neues Wirken als Gottesgesandter eingeführt werde.

Es ist behauptet worden, daß die Gottesstimme auf den Beruf Jesu als Buß- und Heilsprediger keinen Bezug nehme (Rudolf Bultmann, Die Geschichte der synopt. Tradition, 1921, S. 152). Wir werden im folgenden zeigen, daß dies nicht stichhaltig ist, und dabei den Text des Markus zugrunde legen, da Matthäus und Lukas im wesentlichen mit ihm übereinstimmen, nur daß die Gottesstimme bei Markus und Lukas eine Proklamation in zweiter Person, bei Matthäus in dritter ist („Dieser ist mein Sohn, der Geliebte, den ich erwählt habe“).

Ehe wir aber den Text des Markus näher betrachten, müssen wir die Lesart Lukas D codd it: „Du bist mein Sohn, ich habe dich heute gezeugt", untersuchen und beurteilen. Diese Lesart wird von Zahn und A. Harnack verteidigt, indem geltend gemacht wird, daß sie schon von Justin und weiter von Clemens Al., Hilarius, Methodius, Augustin u. a. bezeugt ist, daß sie als Variante nicht dem Verdacht der Konformierung unterliegt, und daß sie der kirchlichen Überlieferung unbequem sein mußte, weil sie die verschiedenen Formen häretischer Christologie des zweiten Jahrhunderts zu begünstigen oder die wunderbare Zeugung auszuschließen schien (Zahn, Harnack, Sprüche und Reden Jesu, 1907, S. 216 f.). Hiergegen spricht aber die einstimmige Bezeugung in allen andern griechischen Handschriften und ferner, daß sie das Zitat der Psalmstelle 2, 7 wörtlich fortsetzt und daher durch unachtsame Wiedergabe des schwierigeren Tauswortes Mark. 1, 11, das aus dieser Stelle nur „Du bist mein Sohn" hat, eingedrungen sein kann. Es verdient auch bemerkt zu werden, daß der Taufbericht des Lukas im übrigen den Markustext benutzt hat, weshalb es auch nahe liegt anzunehmen, daß auch die Taufstimme nach ihm wiedergegeben worden ist. Nach Harnack soll allerdings die abweichende Lesart von Lukas selbst herrühren, der sie von einer Überlieferung habe, die er für glaubwürdiger oder ebenso glaubwürdig wie die bei Markus vorliegende gehalten habe, und diese Überlieferung soll wieder in der Redequelle vorgelegen haben, welche die ursprünglichere Form der Tradition wiedergebe. Wenn aber dem so ist, muß Lukas, der die wunderbare Geburt erzählt, keinen Widerspruch zwischen dieser und der Aussage „ich habe dich heute gezeugt" empfunden haben, und es ist dann nicht ersichtlich, daß Markus, der die wunderbare Geburt nicht hat, einen solchen empfunden und aus diesem Grunde eine Änderung gemacht oder aufgenommen haben sollte. Dasselbe

gilt von der etwaigen ersten Änderung der ursprünglichen Einzeltradition, und es wäre unter der Voraussetzung, daß diese die Lesart Lukas D gehabt habe, ganz sonderbar, daß diese letzte nie in den Text des Markus und des Matthäus hineingekommen sein sollte. Man kann auch nicht sagen, daß die Änderung der ursprünglichen Form und die Aufnahme dieser Änderung davon herrühre, daß man Jesus als den deuterojesaianischen Knecht Gottes zeichnen wolle. Denn eine solche Tendenz macht sich bei Markus gar nicht geltend, während sie in der Redequelle, wie wir später sehen werden, durch Matth. 11, 2—6 = Luk. 7, 18—22 und Matth. 12, 28 = Luk. 11, 20 durchschimmert, und doch hat diese Tendenz nach Harnack auf die Formung der Taufstimme in der Redequelle keinen Einfluß geübt. Bei Matthäus und Lukas ist aber eine solche Tendenz durch die Aufnahme der Markustexte völlig verwischt worden.

Es hat sich somit herausgestellt, daß die Annahme, die Lesart: „Du bist mein Sohn, ich habe dich heute gezeugt", sei die ursprüngliche, nicht stichhaltig ist. Jedenfalls wird dies von der Annahme gelten, daß diese Lesart die ursprüngliche Tradition als solche wiedergebe, und da die kanonische Lesart bei Lukas überwiegend und bei Markus und Matthäus einstimmig bezeugt ist, werden wir diese u. E. mit Recht zugrunde legen können, wenn wir den Sinn der Tradition wiederzugeben suchen.

Der erste Teil der Aussage: „Du bist mein Sohn", spielt also auf Ps. 2, 7 an: „Du bist mein Sohn, ich habe dich heute gezeugt." Der Ausdruck „Sohn" hat hier theokratischen Sinn und bezeichnet den Messias als den adoptierten Sohn, der ein Erbe der Gottesherrschaft auf Erden ist. Denn der Umstand, daß er Sohn geworden ist, fällt damit zusammen, daß er zum König eingesetzt worden ist (V. 6), und weil er Sohn ist, heißt

es V. 6 und 8: „Heische von mir, so will ich dir die Völker zum Erbe geben und die Enden der Erde zum Eigentum!" Diese Anspielung der Taufstimme auf eine alttestamentliche Aussage legt es nahe, auch in unserer Aussage den Ausdruck in theokratisch-adoptianischem Sinne zu nehmen. Allerdings wird die jüdische Idee der Gottessohnschaft zum Teil auch an das Moment der Herkunft aus dem Vater angeknüpft haben (Jes. 43, 6—7; 64, 7; Mal. 2, 10; Sir. 23, 1, 4; 51, 10; Dalman, Die Worte Jesu, 1898, S. 151). Durchgreifende Bedeutung hat aber dies Moment nicht gehabt, und es liegt im Vergleich zu den Momenten der Adoption, der Liebe und Fürsorge dem jüdischen Bewußtsein fern (Ps. 82, 6; 89, 28; Ex. 4, 22; Jes. 63, 16; Jer. 31, 9. 20; 2. Sam. 7, 14 u. a.). Eine rein religiöse Bedeutung der Sohnschaft paßt hier nicht, da der Zusatz „der Geliebte" auf eine bestimmte Sonderstellung hinweist. Dasselbe gilt auch von einer ethischen Bedeutung (Sir. 4, 10; Matth. 5, 45 = Luk. 6, 35; Eph. 5, 1). Von metaphysischer Ähnlichkeit wird das Wort im Alten Testament nur in betreff der Engel gebraucht (Ps. 89, 6 f.; Hiob 1, 6; 2, 1), und diese Bedeutung liegt daher nicht nahe, wenn das Wort nach allgemeinen jüdischen Voraussetzungen gedeutet werden soll. Für den theokratisch-adoptianischen Sinn dagegen, der auch ein Moment der Fürsorge und Liebe einbegreift, spricht außer der erwähnten Anspielung auf Ps. 2, 7 auch der Zusatz: „dich habe ich erwählt". Es heißt nicht: an dir habe ich Wohlgefallen, sondern: an dir habe ich Wohlgefallen gefunden, d. i. für dich habe ich mich entschieden, dich habe ich erwählt (1. Makk. 10, 47; siehe Zahn, Das Evangelium Matthäus). Wozu ist er aber erwählt? Dies wird nicht gesagt, wenn es nicht in den Worten „mein Sohn, der Geliebte" liegt. Der Zusatz „der Geliebte" will sagen, daß Jesus der vor allen andern Geliebte und dadurch Bevorzugte ist, weswegen Luk. 9, 35 ὁ ἐκλελεγμένος dafür

steht. Ein solcher Geliebter ist aber der messianische Gottessohn als der Schutzbefohlene Gottes (Dalman S. 241) und als der Knecht Gottes, der nach Jes. 42, 1 der Erwählte oder Geliebte Gottes ist (s. Matth. 12, 18). Wegen der Bezugnahme auf Jes. 42, 1 (Matth. 12, 18) nehmen wir diesen Zusatz als Apposition, nicht als Attribut. Dann muß aber „mein Sohn" als Amtsname verstanden werden. Wenn dagegen „mein einziger Sohn" gesagt werden sollte, würde *μονογενής* anstatt *ἀγαπητός* dies unzweideutig bezeichnet haben. Aber auch die Bedeutung „mein einziger Sohn" (LXX, Gen. 22, 2. 12. 16) paßt auf die theokratisch-adoptianische Sohnschaft, die als messianisch auch einzigartig ist. Wenn jedoch von einer Erwählung anstatt einer Erzeugung gesprochen wird, rührt dies von der erwähnten Bezugnahme auf Jes. 42, 1 (Matth. 12, 18) her.

Die Worte „dich habe ich erwählt" (an dir habe ich Wohlgefallen gefunden) spielen nämlich offenbar auf Jes. 42, 1 an: „Sieh da mein Knecht, den ich aufrecht halte, mein Erwählter, an dem ich Wohlgefallen habe! Ich habe meinen Geist auf ihn gelegt: er wird den Völkern das Recht verkünden." In der Wiedergabe des Textes bei Matthäus heißt es: „Sieh, mein Knecht, den ich erwählt habe, mein Geliebter (*ἀγαπητός*), an dem meine Seele Wohlgefallen gefunden hat" (12, 18—21), während Septuaginta und Theodotion „mein Erwählter" (*ἐκλεκτός*) haben. Hier klingen die Ausdrücke „mein Geliebter", „mein Erwählter" und „Wohlgefallen gefunden haben" an die Gottesstimme an, wo *ἐν σοὶ εὐδόκησεν* das Wohlgefallen als Erwählen bezeichnet, und die Geistesausrüstung entspricht dem Herabkommen des Geistes bei der Taufe.

Nötig waren die Zusätze der Gottesstimme, weil der Messiasberuf Jesu eine Erfüllung der deuterojesaianischen Verheißungen über den Knecht Jahwes bringen sollte. Das Eigen-

tümliche der messianischen Sohnschaft Jesu bestand darin, daß er, wie die folgenden Worte bei Jesaia lauten, „das Recht verkünden" und dabei „nicht schreien, noch laut rufen" und nicht „auf den Gassen seine Stimme erschallen lassen", „zerknicktes Rohr nicht zerbrechen" und „glimmenden Docht nicht auslöschen" sollte (Jes. 42, 1—3), um sodann zur messianischen Herrlichkeit erhöht zu werden. Er sollte als der wahre Knecht Jahwes „den Elenden frohe Botschaft bringen", „verbinden Herzgebrochene", „den Gefangenen Freilassung ankündigen und den Gefesselten hellen Ausblick" und eben deshalb mit dem Geist gesalbt werden (Jes. 61, 1). Dies alles entspricht eben auch dem ganzen Wirken Jesu nach der Tradition, indem dies darin seine Eigentümlichkeit hatte, daß es das Wirken des Knechtes Jahwes und dasjenige des Messias vereinigte und damit die alttestamentliche Messiasidee zu wahrer Entfaltung führte.

Der alttestamentliche Messias ist gewiß Machthaber und Herrscher, seine Herrschaft wird aber nicht als rein weltlich gedacht. Denn in der Endzeit wird ein heiliger Same übriggelassen werden, das neue Reich wird aus Gerechten bestehen, das Land von Erkenntnis Jahwes voll sein, alle Sünden vergeben und die Menschen zu einem Leben in Güte und Heiligkeit umgeschaffen werden (Jes. 6, 13; 60, 21; 11, 9; Jer. 31, 30—34; Hes. 36, 25—27). Dies setzt aber voraus, daß der Messias selbst rein und gerecht sein muß. Es wird daher gesagt, daß Gottesfurcht sein Schmuck sein soll, und daß sein Name: Jahwe unsere Gerechtigkeit, ist (Jes. 11, 3; Jer. 23, 6), und es wird verheißen, daß der Geist Jahwes auf ihm ruhen und ihm Weisheit, Verstand, Tapferkeit, Frömmigkeit und Erkenntnis geben soll (Jes. 11, 2). Er soll mithin Geistesträger sein und insofern prophetischen Charakter haben. Dies gilt auch nach spätjüdischem Glauben, wonach sowohl die neue

Herrschaft als der Messias den hier nachgewiesenen Charakter hat (Ps. Sal. 17, 26—27. 33—34. 37; Hen. 49, 3). Der Gegensatz zwischen dem Messias und einem Propheten ist mithin für das jüdische Bewußtsein kein absoluter. Mose war zugleich Prophet und Herrscher und stand in der späteren Tradition als eine schöne Vereinigung der Propheten- und Herrscherwürde. Ein rein prophetischer Messias läßt sich in der spätjüdischen Literatur nicht nachweisen (Baldensperger, Das Selbstbewußtsein Jesu, 1882, S. 138 f.). Daß aber nach der Volkserwartung der Messias auch prophetischen Charakter haben sollte, wird im Johannesevangelium dadurch angedeutet, daß die Leute von Jesus sagen: „Das ist sicherlich der Prophet, der in die Welt kommt", worauf sie ihn sogleich zum König machen wollen (6, 14—15). Sie erwarten mithin einen Messias, der wie Mose Prophet und Herrscher zugleich ist, und daß Jesus Prophet ist, schließt nicht aus, daß er noch zum messianischen Herrscher gemacht werden kann, warum man nach 1, 21 auch geglaubt hat, daß der Täufer der Messias sei (siehe mein Buch: Das Selbstbewußtsein Jesu als Lehrer und Wundertäter usw. S. 212 f.).

Weil aber das Prophetische und das Messianische keine einander ausschließenden Gegensätze waren, konnten bei Jesus beide Momente vereinigt und die Gestalt des Messias mit derjenigen des Knechtes Jahwes zusammengeschlossen werden, und dieser Zusammenschluß hat nach der Tradition einen Rückhalt in der Gottesstimme gehabt, die durch den Hinweis auf Jes. 42, 1 deutlich auf die Tätigkeit Jesu als Heilsprediger Bezug nimmt.

Wir haben im vorhergehenden vorausgesetzt, daß die Gottesstimme im Taufbericht ursprünglich das Wort Sohn (*υἱός*) gehabt habe. Es ist aber von Bousset die Vermutung aufgestellt worden, daß vielleicht ursprünglich Knecht (*παῖς*) anstatt des Sohnes gestanden habe, wodurch der Anschluß an

Jes. 42, 1 vollständig wäre (Kyrios Christos, 1913, S. 69). Hiergegen spricht aber, daß eine solche Vermutung im Textmaterial keine Stütze findet. Man kann auch nicht mit Recht darauf hinweisen, daß *παῖς* mit *υἱός* gleichbedeutend und aus diesem Grunde von diesem Wort abgelöst sein kann, da das erste im biblischen Griechisch nur selten der Fall ist (im Neuen Testament nur Joh. 4, 51, wo die Bedeutung Sohn aus dem Zusammenhang klar ist, s. Zahn, Das Evangelium des Matth., S. 339). Wir sehen auch, daß das Johannesevangelium einen Taufbericht mit Sohn voraussetzt (1, 34). Hierzu kommt, daß auch die vermutete Form der Gottesstimme eine Zusammenfassung der Gestalt des Messias und derjenigen des Gottesknechtes bezeichnen, dafür aber keinen klaren Ausdruck geben würde (s. S. 103 f.).

Was wir nun im vorhergehenden gesagt haben, darf zeigen, daß wir im Taufbericht eine Berufungsgeschichte vor uns haben. Dies wird von Bultmann bestritten, der außer dem eben Angeführten auch den Umstand dagegen anführt, daß wir in der Taufgeschichte nichts von der inneren Situation Jesu und auch kein Wort aus seinem eigenen Munde hören, wodurch sich die Erzählung von den Berufungsgeschichten Jes. 6, 1—13; Jer. 1, 5—19; Ez. 1—2 unterscheidet. Hiergegen muß aber eingewandt werden, daß die Taufe an und für sich die innere Situation Jesu indirekt anzeigt. Er wird sich in Gehorsam gegen den Willen Gottes der Taufe unterzogen haben (Mark. 11, 30 f.; Matth. 3, 15), und es wird auch selbstverständlich sein, daß es unter Gebet und tiefinnerlicher Hingabe an Gott geschehen ist. Das Erlebnis Jesu kommt daher nicht unvermittelt, sondern es wird in der Tradition als die Antwort des Vaters auf die Handlung des Sohnes verstanden worden sein. So wird auch heutzutage der Leser das Erlebnis auffassen, indem er es selbstverständlich finden wird, daß die Taufe

für Jesus eine Stunde der höchsten Konzentration und Erhebung bedeutete, und es wird im Vergleich hiermit wenig Bedeutung haben, daß nichts direkt von der inneren Situation Jesu gesagt und ihm kein Wort beigelegt wird. Es entspricht dies der volkstümlichen, indirekten Art, die wir als Eigentümlichkeit des Quellenmaterials angeführt haben, und es wird auch aus dieser herrühren, daß die Erzählung nicht Jesus in den Mund gelegt wird, und daß es nicht nach Art der erwähnten Berufungsgeschichten heißt: „Ich sah, und siehe da öffneten sich die Himmel" usw. So etwa wird Jesus das Erlebnis erzählt haben. Daß aber die evangelische Erzählungsweise objektiver Art ist, schließt nicht aus, daß wir hier eine Berufung vor uns haben.

Übrigens zeigt der Aorist *εὐδόκησα*, daß hier nicht von einem zeitlosen, im inneren Wesen Jesu begründeten Verhältnis die Rede ist, sondern von einem Akt, durch den Gott Jesus zu etwas gemacht hat, was er früher wie alle andern nicht war, und er ist der Bevorzugte und der Sohn Gottes, weil er erwählt worden ist, wenn überhaupt „Sohn Gottes" alttestamentlich und jüdisch gedeutet werden soll. Das Präsens „Du bist" widerstreitet diesem nicht, da auch Ps. 2, 7; Joh. 19, 26—27 der Zustand, dessen Eintreten angezeigt wird, als bestehend verkündigt wird.

Wir halten daher daran fest, daß hier eine Berufung vorliegt. Es wird allerdings nicht gesagt, daß Jesus bei der Taufe zum erstenmal die Erkenntnis eines Messiasberufes und der Art derselben bekommen habe, und eine Berufung schließt an und für sich nicht aus, daß der Berufene früher eine Ahnung des Berufes und ein richtiges Verständnis desselben gehabt habe. Daß aber das Erlebnis dem Bericht nach eingreifende Bedeutung hat, wird dadurch ersichtlich, daß Jesus hier zum Geistesträger gemacht wird. Wie er erkennt, daß

die taubenähnliche Gestalt der Heilige Geist sei, wird nicht erzählt. Er sieht sie aus einer Spaltung am Himmel heraussteigen und auf ihn herabkommen. Wir werden wohl den Sinn der Tradition treffen, wenn wir annehmen, daß er sich zugleich mit einer heiligen Kraft erfüllt gefühlt hat, die er nur als den Heiligen Geist auffassen konnte. Dies wurde durch die Gottesstimme bestätigt, die nötig war, um den Geistesempfang zu erklären, indem sie ihn verstehen ließ, daß er den Geist empfing, um als Geistträger der verheißene Messias und Gottesknecht zugleich zu sein. Es ist diese Auffassung der Messianität eine neue Erkenntnis in Israel, und sie bekommt für Jesus maßgebende Bedeutung, indem sie von nun an sein ganzes Leben bestimmt. Wie sie bei Jesus vorbereitet war, wird nicht erzählt. Was aber den Beruf selbst betrifft, muß gesagt werden, daß es der Analogie mit den alttestamentlichen Gottesgesandten entspricht, wenn wir annehmen, daß die Tauftradition nicht die Bestätigung eines schon vorhandenen Berufsbewußtseins Jesu, sondern die Geburtsstunde eines solchen geben will.

Für die Richtigkeit dieser Ansicht spricht auch, was die Tradition im folgenden von der Versuchung Jesu erzählt (Mark. 1, 12—13; Matth. 4, 1—11 = Luk. 4, 1—13). Er ist allerdings in der Taufe als der Sohn Gottes und der Knecht Jahwes bezeichnet worden, und er hat den Heiligen Geist der Berufsausrüstung empfangen. Er muß aber in der Wüste über die Art seiner Messianität nachsinnen und das populäre Messiasideal abweisen, das eine Existenz in weltlicher Macht forderte (die dritte Versuchung bei Matthäus) und diese durch göttliche Wunder herbeiführen ließ, die jede Entbehrung fernhielten (die erste Versuchung) und jedes Wagnis mit dem Siege krönten (die zweite Versuchung). Diese Erzählung von der Versuchung gehört der Redequelle an, die auch eine Taufgeschichte mit

Himmelsstimme gehabt haben wird, da sonst die Anrede Satans an Jesus als den Sohn Gottes unvorbereitet kommt (s. auch A. Harnack, Sprüche und Reden Jesu, 1907, S. 216 f.). Daß aber Jesus bald nach der Taufe einen schweren Kampf über die Art und die Wege seines Messiaswirkens kämpfen mußte, läßt sich durch die Annahme am besten verstehen, daß ihm der Gedanke, daß er selbst der Messias sei, ganz neu war, da er ja sonst bei dem stillen Leben in Nazareth reichliche Gelegenheit gehabt haben würde, über seine Messianität zur Klarheit zu kommen. Wenn daher die Tradition die Versuchung und Taufe genau verknüpft, liegt es nahe anzunehmen, daß sie den Sachverhalt in der von uns angezeigten Weise aufgefaßt haben wolle.

Für die Neuheit des Messiasberufes spricht nun auch die Form des Versuchungswortes: „Wenn du der Sohn Gottes bist." Es heißt nicht: Weil du Gottes Sohn bist, sondern der Sinn ist: Wenn du wirklich der Sohn Gottes bist (zu der Form des Bedingungssatzes siehe Matth. 5, 29, Bl. Debr. Grammatik § 372). Dies läßt sich am besten verstehen, wenn der Messiasgedanke neu war, während es nach der feierlichen Manifestation bei der Taufe kaum begreiflich wird, wenn Jesus schon lange mit dem messianischen Berufe vertraut wäre.

Man kann dem Gedanken, daß die Taufe die Geburtsstunde der Messianität Jesu sei, auch nicht entgegenstellen, daß er sich früher für einen weltlichen Messias gehalten haben könne, und daß die Versuchung durch die Gewißheit, zugleich der Knecht Gottes zu sein, herbeigeführt worden sein könne. Denn für eine solche Ansicht geben die Quellen keinen Anhalt, und sie führt bei Jesus eine Spaltung ein, die der Tradition fremd ist, weswegen wir daher auch nicht mit einer solchen Annahme rechnen können, wenn wir uns die Aufgabe stellen, eine Begründung des Aussendungsbewußtseins Jesu im Sinne der Tradition zu suchen.

Wenn wir im vorhergehenden den Sinn der Tradition festzustellen und dabei die Worte der Gottesstimme als eine Adoption zu verstehen gesucht haben, muß hinzugefügt werden, daß möglicherweise die Evangelisten, die die Einzeltraditionen und die Traditionsgruppen gesammelt haben, eine andere Auffassung vertreten haben, weil sie die Sohnschaft Jesu von einem mehr reflektierten Standpunkt und in christlicher Vertiefung und daher metaphysisch aufgefaßt haben können. Es muß aber gegen diese Möglichkeit eingewandt werden, daß die Evangelisten auch mit der alttestamentlich-jüdischen Denkweise vertraut waren, und was wir über den Zusatz: „dich habe ich erwählt", gesagt haben, gilt auch ihnen. Es wird daher auch nach ihnen das Tauferlebnis tief eingreifende Bedeutung als der große Wendepunkt gehabt haben, durch den Jesus das wurde, was er früher nicht war, weil er durch dies Erlebnis zum messianischen König feierlich berufen und gesalbt wurde. Das Gespräch mit dem Täufer Matth. 3, 14—15 steht hiermit nicht in Widerspruch, weil es nicht die Gewißheit, daß Jesus der Messias ist, sondern nur die Ahnung, daß er es werde, vorauszusetzen braucht.

Wenn aber unsere Ansicht, daß das Tauferlebnis der Tradition zufolge die Geburtsstunde des Sendungsbewußtseins Jesu sei, richtig ist, so bedeutet das, daß das Auftreten Jesu nach der Tradition dem Prinzip der allgemeinen Analogie des Sendungsbewußtseins in rein formaler Hinsicht entspricht, weil es durch Erfahrungen ganz außerordentlicher Art vermittelt worden ist.

Ist aber die Taufe der Tradition zufolge die Geburtsstunde der Messianität Jesu, wird es von großem Interesse sein zu beachten, welche Rolle der Geist bei diesem Vorfalle spielt. Wir sehen, daß nicht die Stimme, sondern der Geistesempfang das Primäre ist, indem Jesus zuerst den Geist bekommt und

so die Stimme hört. Es ist mithin die Tatsache des Geistesempfanges das Zugrundeliegende, dessen Bedeutung erklärt werden soll. Jesus ist zum Geistesträger gemacht, und weil er nun den Geist empfangen hat, ist er der Messias. Es hat eine besondere Bewandtnis mit diesem Geistesempfang, da es der messianische Geistesbesitz ist, um den es sich handelt, und daß Jesus in dieser Weise den Geist empfängt, bedeutet, daß er der Messias ist. Es erfüllt sich nämlich jetzt, was Jes. 42, 1 sagt: „Ich habe meinen Geist auf ihn gelegt," und deshalb auch, was wir 61, 1 hören: „Der Geist des Herrn Jahwe ruht auf mir." Nach Jes. 11, 2 soll der Geist auf dem Messias ruhen, um ihm Weisheit und Verstand, Tapferkeit, Frömmigkeit und Erkenntnis zu geben, nach Henoch wohnt der Geist der Weisheit, der Lehre und Kraft in ihm, „der Geist dessen, der Einsicht gibt", und „der Geist derer, die in Gerechtigkeit entschlafen sind" (49, 3), und nach den Psalmen Salomos hat Gott ihn „stark gemacht an heiligem Geist und weise an verständigem Rat mit Tatkraft und Gerechtigkeit" (17, 37). Diese Stellen zeigen, daß der Messias nach jüdischem Glauben Geistesträger sein sollte, und eben zum messianischen Geistesträger wird Jesus in der Taufe gemacht.

Bei Johannes wird gesagt, daß der Geist auf ihm blieb (1, 32), und auch, daß er ihn ohne Maß, d. i. in unbeschränktem Maße besaß (3, 34). Die Bibel setzt verschiedene Grade des Geistesbesitzes voraus. Von Elisa wird erzählt, daß er zwei Drittel vom Geiste Elias begehrte (2. Kön. 2, 9), und im Neuen Testament wird von einzelnen Christen im Gegensatz zu andern erzählt, daß sie voll Geistes waren (Act. 6, 3. 5; 11, 24), und es wird von einer reichen Ausgießung des Geistes im Gegensatz zu einer beschränkteren in der vorchristlichen Zeit gesprochen (Tit. 3, 6). Von Jesus gilt nun, daß er als der Messias die ganze Fülle des Geistes besitzt, und es ist dieser,

der ihn befähigt, mit heiligem Geist zu taufen, d. i. der verheißene Messias zu sein, dessen Kommen der Täufer verkündete (Joh. 1, 33; Matth. 3, 11 = Luk. 3, 16). Nach Zahn soll allerdings Joh. 3, 34 dem Täufer und nicht Jesus gelten, indem es V. 34[b] heißen soll: Ohne Maß gibt der Geist, und nicht: Ohne Maß gibt er (Gott) den Geist. Diese Deutung zerstört aber den Zusammenhang, der von der göttlichen Wahrheit des Zeugnisses Jesu spricht und diese dadurch beweist, daß er wahrhaftig die Worte Gottes redet, weil er die ganze Geistesfülle erhalten hat. Wenn der Geist Subjekt für das Geben wäre, würde die Aussage gar nicht auf die Propheten mit Einschluß des Täufers passen, da diese nicht die Wahrheit ohne Einschränkung erhalten haben (1, 17). Nimmt man aber τὸ πνεῦμα als Subjekt und läßt die Aussage Jesus gelten, wird gesagt, daß der Geist ihm ohne Einschränkung eingibt, was er sagen soll, was aber voraussetzt, daß er den Geist ohne Maß besitzt. Wegen des stark hervortretenden Wortes Gott in V. 33[a] liegt es aber am nächsten, dies als Subjekt für das Geben zu fassen: Ohne Maß gibt er (Gott) den Geist, und das Präsens soll sagen, daß sich der Geist bei jedem Reden Jesu als Vermittler betätigt.

Wir finden also bei Johannes einerseits die Vorstellung, daß der Geist auf Jesus bleibe, und daß er daher kein vorübergehend vom Geist Ergriffener sei, anderseits hören wir, daß sich die ganze Fülle des Geistes bei ihm betätige. Beide Vorstellungen finden wir in den bewahrten Bruchstücken des Hebräerevangeliums wieder, wenn hier gesagt wird: „Es geschah aber, als der Herr von dem Wasser heraufgestiegen war, stieg die Quelle alles heiligen Geistes herab und ruhte auf ihm und sprach zu ihm: „Mein Sohn, in allen Propheten harrte ich dein, daß du kämest und ich in dir meine Ruhe fände. Denn du bist meine Ruhe, du bist mein erstgeborener Sohn,

der du herrschest in Ewigkeit.“ Hier wird gesagt, daß Jesus die Quelle alles heiligen Geistes, also den Geist in der ganzen Fülle, empfangen habe, und daß dieser in ihm seine Ruhe oder dauernde Wohnung gefunden habe.

Diese Worte sagen auch, daß Jesus als Geistesträger mit den Propheten verwandt ist. Überhaupt ist der bei der Taufe mitgeteilte Geist nicht als Prinzip eines heiligen Lebens, sondern als Geist der Amtsausrüstung gedacht. Sonst würde die Geistesmitteilung mit dem Glauben an die Sündlosigkeit Jesu im Widerspruch stehen. Besser kann gesagt werden, daß der Geist bei der Geburt Jesu ein heiliges Leben bedingt und bestimmt hat. Es wird nämlich bei Lukas gesagt: „Heiliger Geist wird über dich kommen und Kraft des Höchsten dich beschatten; darum wird auch das Erzeugte heilig, Sohn Gottes genannt werden“ (1, 35). Die Korrespondenz zwischen den Worten „heiliger Geist“ und „heilig genannt werden“ wird hier durch auch ersichtlich und soll offenbar sagen, daß das Erzeugte die Art der wirkenden Ursache an sich haben und daher ein heiliges, Gott geweihtes Leben führen und Sohn Gottes (in ethischem Sinne, 3, 38) genannt werden soll. Als der Messias wird Jesus hiermit nicht bezeichnet, sondern nur als ein Gott Gehöriger, dessen Lebensart durch die Geburt vom Heiligen Geist bestimmt ist, während das Leben der gewöhnlichen Menschen von der Geburt an durch die gewöhnliche, sündige Menschennatur bestimmt ist (Ps. 51, 7; Joh. 3, 6). Ist diese Deutung richtig, so steht die Jungfrauengeburt nicht, wie vielfach behauptet wird, mit dem Geistesempfang bei der Taufe in Widerspruch. Jedenfalls haben die Evangelisten Matthäus und Lukas einen solchen Widerspruch nicht gefunden.

Nach der von uns im vorigen gegebenen Deutung muß es der Sinn der Tauftradition sein, daß Jesu Auftreten und Wirken von der Taufe an durch eine eigentümliche Amts-

ausrüstung bestimmt und daher unter der Befähigung und Leitung des Geistes geschehen ist. Er ist bei der Taufe vom Heiligen Geist erfüllt und überwältigt worden, und dies ist die zugrunde liegende Voraussetzung seines Berufes. Es liegt aber nahe anzunehmen, daß der Gabe des Geistes die Aufgabe entsprochen habe, immer dem Antrieb und der Leitung des Geistes Gehorsam zu leisten. Die Johannestaufe war seitens der Baptizanden immer eine heilige Verpflichtung, und diese wird bei Jesus durch die Geistesgabe eine besondere Bestimmtheit erhalten haben, darin bestehend, den neuen Beruf zu übernehmen und dem empfangenen Geist immer zu gehorchen. Ist aber dies richtig, dürfen wir erwarten, in der evangelischen Tradition Züge und Handlungen zu finden, die als Geisteswirkungen bezeichnet oder als solche verstanden werden können.

In der Tat wird auch in den Evangelien wiederholt von einem Getriebenwerden Jesu vom Geist gesprochen. So wird erzählt, daß ihn der Geist in die Wüste hinaustrieb, damit er vom Satan versucht werde (Mark. 1, 12; Matth. 4, 1; Luk. 4, 1), und im Lukasevangelium wird erzählt, daß er nach der Versuchung in der Kraft des Geistes nach Galiläa zurückkehrte (4, 14 f.). Nach diesem Evangelium, das überhaupt am häufigsten vom Geist spricht, tritt er in der Synagoge Nazareths auf und erklärt, daß die Stelle Jes. 61, 1: „Der Geist des Herrn ist über mir" usw. heute an ihm erfüllt worden sei, und daß dies der Grund seines Auftretens sei (Luk. 4, 16 f.). Sodann wird erzählt, daß ihn der Geist bei einer besonderen Gelegenheit zum Heilen trieb (5, 17), und der Jubelruf Matth. 11, 25—27 = Luk. 10, 21—22 wird bei Lukas als ein Frohlocken im Heiligen Geist bezeichnet (V. 21). Weiter sagt Jesus in der Selbstverteidigung gegen die Pharisäer, daß er die Dämonen mit dem Geist Gottes (ἐν πνεύματι θεοῦ Matth. = ἐν δακτύλῳ θεοῦ Luk.) austreibe, und daß aus diesem Grunde

die Herrschaft Gottes gekommen sei (Matth. 12, 28 = Luk. 11, 20), und er warnt seine Gegner vor Lästerung wider den in ihm wirkenden Geist (Mark. 3, 29; Matth. 12, 32 = Luk. 12, 10). Er verheißt auch seinen Jüngern, daß sie, wegen des Evangeliums zur Verantwortung gezogen, nicht zu sorgen brauchen, was sie sagen sollen, weil nicht sie die Redenden seien, sondern der Geist ihres Vaters in ihnen rede (Matth. 10, 20 = Luk. 12, 12).

---

2. Die Verkündigung Jesu als Geisteswirkung.

Es liegt nahe anzunehmen, daß ein Wort wie das eben erwähnte Matth. 10, 20 = Luk. 12, 12 nach der synoptischen Tradition die eigene Erfahrung Jesu widerspiegele. Stellen wie Luk. 4, 17 f.; 10, 21 zeigen jedenfalls, daß die Verkündigung Jesu als durch den Heiligen Geist vermittelt gedacht wird. Dies wird auch die Meinung sein, wenn gesagt wird, daß Jesus wie einer, der Vollmacht hatte (ὡς ἐξουσίαν ἔχων) und nicht wie die Schriftgelehrten lehrte (Mark. 1, 22, 27; Matth. 7, 29; Luk. 4, 32). Das Wort ἐξουσία wird hier die Bedeutung einer von einer höheren Gewalt geschenkten Vollmacht haben. Wrede will nach Volkmar das Wort konkret von einem innewohnenden Geist verstehen (Das Messiasgeheimnis, S. 78 f.; 1. Petr. 3, 22). Diese Bedeutung kommt aber bei den Evangelisten sonst nicht vor, wogegen die Bedeutung Vollmacht sicher vorliegt (Mark. 11, 28. 29. 30) und auch zu der vorliegenden Aussage paßt.

Reitzenstein faßt das Wort als die überirdische Kraft auf, welche der Prophet in und mit der unmittelbaren Anschauung der Gottheit besitze, und behauptet, daß sich dieser Sprachgebrauch nur in Kreisen entwickelt haben könne, denen das geheime Wissen von der Gottheit übernatürliche Kraft ver-

leihe (Poimandres S. 48[a]). Reitzenstein überträgt aber hier einen fremden Prophetenbegriff auf jüdischen Boden, wo die Macht des Propheten nicht eine magische Wirkung seines Wissens, sondern eine Folge davon ist, daß er den Geist des Herrn hat. Auch J. Weiß meint, daß Markus hier einem hellenistischen Sprachgebrauch folge, in dem das Wort vor allem ein übernatürliches Wissen von Gott und eine damit gegebene Kraft bezeichne (Das Urchristentum, 1917, S. 87). Diese Bedeutung aber läßt sich jedenfalls sonst nicht bei Markus und den andern Evangelisten nachweisen, und das Moment des Wissens kommt zu seinem Recht, auch wenn wir von der Bedeutung Vollmacht ausgehen. Die höhere Gewalt, die Jesus diese Vollmacht gegeben hat, ist nämlich Gott, der seinem Abgesandten nicht nur die Berechtigung, im Namen Gottes zu reden, sondern auch die Befähigung dazu und damit das nötige Wissen gegeben hat und gibt. Jesus wird mithin hier als eine prophetische Gestalt geschildert, die ihre Weisheit nicht wie die Schriftgelehrten durch menschliche Vermittlung, sondern als göttliche Offenbarung durch den Geist erhält. Während nämlich die Schriftgelehrten immer auf die Tradition als Autorität Bezug nahmen und sich darauf beriefen, was dieser oder jener Lehrer gesagt hatte, machte Jesus den Eindruck, daß er seine Weisheit nicht durch menschliche Vermittlung und nicht durch eigene Überlegung erhalten habe, sondern wie die alten Propheten durch den Geist rede. Dies ist die Bedeutung des Gegensatzes, wenn es heißt: „Er lehrte sie wie einer, der Vollmacht hatte, und nicht wie die Schriftgelehrten" (Mark. 1, 22).

Diese Anschauung von einer göttlichen Eingebung durch den Geist findet sich auch bei Johannes. Weil Jesus den Geist hat, redet er die Worte Gottes (3, 34), und diese sind Geist und Leben, d. i. ganz vom Heiligen Geist durchdrungen und

deshalb belebend (6, 63), weswegen auch von einer Neugeburt aus dem Geist gesprochen wird (3, 5). Es wird in diesem Evangelium auch geradezu von einer stetig geschehenden Offenbarung an den Sohn geredet: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: es ist unmöglich, daß der Sohn von sich aus irgend etwas tut, wenn er es nicht den Vater tun sieht. Was der nämlich tut, das tut in gleicher Weise auch der Sohn. Denn der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm alles, was er selbst tut. Und noch größere Werke als diese wird er ihm zeigen, daß ihr euch wundern sollt" (5, 19—20). Diese Worte können so verstanden werden, daß sie der synoptischen Ansicht vom Verhältnis der Verkündigung Jesu zum Geist entsprechen. Eine andere Frage ist es allerdings, ob der Evangelist sie auch so verstanden hat. Wir sehen, daß das Wissen Jesu um die göttlichen Ratschlüsse 3, 13 aus seinem vorzeitlichen, himmlischen Dasein als der Menschensohn abgeleitet wird, ohne daß etwas von der Vermittlung des Geistes gesagt wird, was mit 1, 14. 18 übereinstimmt, wonach das Leben Jesu von seiner wesenhaften Göttlichkeit durchstrahlt ist (siehe 2, 11; 11, 40), eine Anschauung, die bei Johannes den Geistbesitz Jesu überdeckt. Dies verhindert aber nicht, daß dies Evangelium 1, 32; 3, 34 eine Geistesvermittlung anerkennt und öfters Aussagen bringt, die auf eine solche gut passen und als Anklänge an sie wirken, weswegen wir sie auch als illustrierende Ergänzung der synoptischen Data verwenden können.

Läßt sich aber überhaupt die Verkündigung Jesu in den Evangelien als durch den Geist vermittelt denken, so wird dies speziell und nicht zum mindesten mit den Weissagungen der Fall sein. So die Verkündigung seines Leidens und Todes und der Auferstehung nach drei Tagen (Mark. 8, 31 = Matth. 16, 21 = Luk. 9, 22; Mark. 9, 31 = Matth. 17, 22—23 = Luk. 9, 44; Mark. 10, 32—34 = Matth. 20, 17—19 = Luk.

18, 31—34), die Weissagung von der Zerstörung des Tempels und von der Parusie (Mark. 13; Matth. 24; Luk. 21) und Vorhersagungen von Einzelheiten wie dem Mark. 11, 2; 14, 13—15 Erzählten.

---

3. Die Wunder Jesu als Geisteswirkungen.

Nicht nur die Verkündigung, sondern auch die Wunder Jesu sind nach der Tradition durch den Geist bedingt. Wir haben in dieser Beziehung auf Luk. 5, 17 und Matth. 12, 28 = Luk. 11, 20 aufmerksam gemacht. Besonders die letzten Stellen, die der sog. Redequelle angehören, sind von Belang. Wir werden später die Frage nach der Historizität der Aussage Jesu an dieser Stelle untersuchen und uns hier darauf beschränken, die Ansicht der Tradition festzustellen.

Diese Aussage, daß Jesus durch den Geist die Dämonen austreibe, gehört der sog. Beelzebul-Perikope an, die sich bei allen Synoptikern findet, Matth. 12, 24—32 = Luk. 11, 15—23; Mark. 3, 22—29. Unter diesen Wiedergaben zeigen diejenigen bei Matthäus und Lukas innere Verwandtschaft Markus gegenüber. Sowohl bei Matthäus als Lukas fängt Jesus mit den Worten an: „Jede Herrschaft, die mit sich selbst entzweit ist, wird verödet" (Matth. V. 25 = Luk. V. 17), während dagegen Markus anfängt: „Wie kann der Satan den Satan austreiben?" (V. 23). Alle beide haben die Worte, daß die Herrschaft Gottes gekommen sei, weil die Dämonen durch Jesus ausgetrieben werden (Matth. V. 27—28 = Luk. V. 19—20), während Markus diese Worte nicht hat. Diese Worte bilden aber die Grundlage für das Gleichnis von der Bezwingung des Starken, und das Fehlen dieser Worte macht bei Markus die Beweisführung unvollständig. Ferner zeigt besonders Matthäus dadurch Selbständigkeit Markus gegenüber, daß er die Lästerung

so spezifiziert, daß sie nicht nur dem Geist, sondern auch dem Menschensohn gilt (V. 32), während Markus nur die Lästerung gegen den Geist hat (V. 29). Diese gegen den Geist gerichtete Lästerung hat aber nur bei Matthäus eine feste Unterlage, indem die Aussage über das Dämonenaustreiben Jesu eben durch den Geist (Matth. V. 28) den springenden Punkt bildet, der allein der Rede inneren Zusammenhang und Festigkeit zu geben vermag.

Damit ist aber ein wichtiger Grund für den primären Charakter des Wortes vom Geist Matth. V. 28 im Vergleich mit Luk. V. 20 gegeben. Während Matthäus sagt: „Wenn ich aber durch den Geist Gottes die Dämonen austreibe," heißt es bei Lukas: „Wenn ich durch den Finger Gottes die Dämonen austreibe." Daß diese Formung im Vergleich mit derjenigen des Matthäus sekundär ist, wird sowohl durch das oben Angeführte als auch dadurch ersichtlich, daß Lukas Vorliebe für archaistische und plastische Ausdrücke zeigt (Ex. 8, 19; Deut. 9, 10; Ps. 8, 4; Luk. 1, 51. 66. 71; 22, 21). Er konnte um so leichter diese Änderung machen, als er in dieser Perikope die Lästerung des Geistes ausläßt und sie anderswo unterbringt (12, 10). Der Finger Gottes ist aber Ausdruck für seine Kraft, warum es 5, 17 heißt, daß die Kraft Gottes Jesus zum Heilen trieb, und diese Kraft wird dieselbe sein, die 4, 14 die Kraft des Geistes genannt wird.

Die Stelle Matth. 12, 28 = Luk. 11, 20 läßt mithin Jesus sagen, daß er die Dämonen durch den Geist Gottes austreibe, und der Kontext zeigt, daß dies bei Jesus eine heilige Gewißheit ist, für die er auch bei den Gegnern Zustimmung fordert, weswegen er sie vor der unvergebbaren Sünde der Lästerung gegen den Heiligen Geist warnt (Matth. V. 30—32; Mark. 3, 28—29). Nach dieser Tradition muß es mithin bei Jesus eine heilige Überzeugung gewesen sein, daß er den Geist besitze und

daß seine Wundertätigkeit durch diesen bedingt sei. Eine so große Rolle spielt diese Gewißheit, daß er darauf sogar die Überzeugung baut, daß mit ihm die verheißene Herrschaft Gottes gekommen sei (Matth. V. 28 = Luk. V. 20). Das will aber sagen, daß der Geistesbesitz grundlegende Bedeutung für das Sendungsbewußtsein Jesu hat, und daß die Gegner durch ihre Anklage den Nerv dieses Sendungsbewußtseins berühren, und die Szene gibt der Entrüstung Jesu über die Vermessenheit der Gegner einen lebendigen Ausdruck.

Wenden wir uns dann dem vierten Evangelium zu, wird es nach dem über dieses früher Gesagte nicht verwundern, wenn hier niemals erwähnt wird, daß die Wunder Jesu durch die Vermittlung des Geistes gewirkt sind. Im Gegenteil scheint dies geradezu ausgeschlossen, wenn gesagt wird, daß sie Offenbarungen der göttlichen Herrlichkeit Jesu sind (2, 11; 11, 4. 40; 1, 14; 17, 4. 5). Dennoch heißt es anderseits, daß der Sohn nichts von sich selber, d. i. aus eigenem Antrieb, Wissen oder Vermögen tun kann, sondern nur was der Vater tut und ihm zeigt (5, 19—20). Es wird hier nicht nur von einer stetigen Offenbarung, sondern auch von einem immer erneuerten Antrieb gesprochen, und daß dieser Antrieb zugleich eine Befähigung einschließt, scheint aus 1, 51 hervorzugehen: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: ihr werdet den Himmel offen sehen und die Engel Gottes hinauf- und herabsteigen auf des Menschen Sohn". Wir haben hier eine Anspielung auf den Traum, durch den dem Patriarchen Jakob die göttliche Hilfe versprochen wurde (Gen. 28, 12). Auf Jesus angewandt will dies Bild sagen, daß er seine Wunder nicht aus eigenem Vermögen, sondern immer durch göttliche Hilfe vollbringen wird. Zahn will hier an eine wirkliche Vermittlung durch Engel gedacht haben. Wenn aber ein solches Sehen sonst niemals in der Tradition erwähnt wird und sicher bildlich zu verstehen ist, liegt es am

nächsten, die ganze Aussage als bildlich aufzufassen. Die Vermittlung der Wunder durch Engel ist in den Evangelien ein fremder Gedanke, auf den nur hier und in der Geschichte vom heidnischen Hauptmann (Matth. 8, 8 f.) angespielt wird, und ein Verfasser, wie Johannes, der Jesus den Geist ohne Maß beilegt, wird eher den Geist als die Engel als Vermittler der Wunder gedacht haben. Wir nehmen daher die Aussage bildlich von einem Gebetsverkehr Jesu mit dem Vater und von einer besonderen Befähigung bei den einzelnen Wundern.

Von einem solchen Verkehr hören wir Joh. 11, 42, wo Jesus sagt: „Vater, ich danke dir, daß du mich erhört hast. Ich wußte ja, daß du mich allezeit erhörst. Aber um der herumstehenden Menge willen sage ich es, damit sie glauben, daß du mich gesandt hast." Hier hören wir, daß Jesus das vorliegende Wunder als Gebetserhörung betrachtet, und das Wort „wußte" geht auf die Zeit zurück, da er um das Wunder bat. Es ist auch nicht der Dank selbst, sondern das hörbare Hersagen des Dankes, das um der Menge willen geschieht, und der Verfasser meint offenbar, daß Jesus trotz seinem göttlichen Wesen wirklich beten und danken könne, und daß er es bei der Ausführung des Wunders getan habe. Wir haben mithin hier eine Bestätigung unserer Auffassung von der Aussage 1, 51, wonach die Wunder Jesu nach Johannes durch Gebet und darauffolgende Kraftmitteilung vermittelt sind.

Diese Ansicht über die Vermittlung der Wunder stimmt insofern mit der bei Lukas vorgefundenen überein, als Jesus hier die Wunder nur durch besondere Befähigung des Geistes vollführt (5, 17). Es heißt hier, daß „die Kraft Gottes darauf gerichtet war, daß er heile", was voraussetzt, daß diese Kraft schon vor der Ankunft des Gelähmten sich in ihm geregt hat und ihm fühlbar geworden ist. Daher konnte er bei dieser dramatischen Gelegenheit zuversichtlich sagen: „Was ist leichter,

zu sagen: Deine Sünden sind dir vergeben, oder zu sagen: steh auf und geh umher? Damit ihr aber erfahret, daß der Menschensohn Vollmacht hat, auf Erden Sünden zu vergeben — sagte er zu dem Gelähmten — ich sage dir: „Steh auf, nimm dein Bett und geh nach Haus!" (V. 22—24). Nicht nach eigenem Belieben tut mithin Jesus seine Wunder, sondern nur nach dem Antrieb und der Befähigung des Vaters durch den Geist. Dies will wiederum sagen, daß er kein Wunder tun kann, wenn ihn der Geist nicht antreibt und befähigt, und es wird eben dies die Voraussetzung gewesen sein, wenn er bei der Hochzeit zu Kana seiner Mutter antwortet: „Meine Stunde ist noch nicht gekommen" (Joh. 2, 4).

Aus diesem Verhältnis fällt auch ein Licht auf die Versuchungsgeschichte Jesu (Matth. 4, 1—11 = Luk. 4, 1—13). Es kann sich demnach nicht so verhalten, daß er versucht wurde, eine immer verfügbare Wundermacht zu mißbrauchen, sondern das Versucherische wird darin liegen, daß der Geist der Berufsausrüstung, der ihn in die Wüste getrieben hatte, ihn nicht dazu antrieb und befähigte, sich selbst zu helfen und sich Wohlsein, Erfolg und Macht vermittelst der Wundertaten zu schaffen. Der Satan wollte daher in Zweifel ziehen, ob er der Sohn Gottes sei, wenn er eine Existenz in der Macht und dem Glanz des Wunderbaren nicht erwarten und herbeiführen könne, sondern ein Leben in Selbstverleugnung, Aufopferung und Gehorsam leben müsse. Jesus aber hat die Versuchung zurückgewiesen und sein Berufsleben in der Gewißheit angefangen und geführt, daß er immer und in allem nur dem Willen und dem Antrieb des Vaters und des Geistes Gehorsam zu leisten habe. Daher konnte er späterhin, als er die Nachricht empfing, daß Herodes ihn töten wolle, getrost sagen: „Geht und sagt jenem Fuchse: Sieh, ich treibe Dämonen aus und vollbringe Heilungen heute und morgen, und am dritten Tage werde ich

vollendet. Doch muß ich heute und morgen und am folgenden Tage wandern. Denn es geht nicht an, daß ein Prophet außerhalb Jerusalems umkomme" (Lk. 13, 32—33).

Daß Jesus Wunder tat, hing der Überlieferung zufolge mit seiner besonderen Aufgabe als Gottesgesandter zusammen. Wir haben gesehen daß er nach der Volksmeinung ein Prophet wie die alten war, und mehrere von diesen haben nach der Tradition Wunder getan. So im großen Stil Mose, Elia und Elisa, gleichwie sowohl Samuel als Elisa durch ihr Gebet Regen hervorgerufen haben (1. Sam. 12, 16 f.; 1. Kön. 18, 42 f.). Zweifelsohne haben auch Propheten wie Jesaia selbst geglaubt, daß sie Wunder kraft ihres Berufes hervorrufen können. Sie waren ja die Sendboten des gewaltigen, allmächtigen Gottes, und er war es, der mit ihnen war und ihnen Kraft gab, weshalb Jesaia zu Ahas zuversichtlich sagen kann: „Erbitte dir ein Zeichen von Jahwe, deinem Gotte, tief unten aus der Unterwelt oder hoch oben aus der Höhe!" (Jes. 7, 11). Es ist aber Jesus eigentümlich, daß ihm nicht vereinzelte Wunder, sondern eine ganze Wundertätigkeit beigelegt wird. Bei Markus wird zusammenfassend gesagt, daß er in ganz Galiläa umherzog, in den Synagogen lehrte und Dämonen austrieb (1, 39), und die zwölf Jünger werden ausgesandt, um als Stellvertreter das Wort zu verkünden und Dämonen auszutreiben. Auch nach der Redequelle haben Wunder eine hervorragende Rolle gespielt. Hier werden Chorazin, Bethsaida und Kapernaum an die Wundertaten erinnert, die in ihnen geschehen sind (Mt. 11, 20—24 = Lk. 10, 13—15); Jesus wird dessen angeklagt, daß er Geister durch Beelzebul austreibe (Mt. 12, 27—28 = Luk. 11, 19—20), und auf die Anfrage des Täufers: „Bist du, der da kommen soll, oder sollen wir auf einen anderen warten?" antwortet Jesus: „Geht hin und berichtet Johannes, was ihr hört und seht: Blinde werden sehend und Lahme können gehen, Aussätzige

werden rein und Taube hören, und Tote stehen auf und Armen wird Freudenbotschaft verkündigt" (Mt. 11, 2—5 = Luk. 7, 18—22).

Nach H. J. Holtzmann und J. Wellhausen sollen an dieser Stelle die Ausdrücke Blinde, Lahme, Aussätzige, Taube und Tote bildlich von den geistigen Wirkungen Jesu zu verstehen sein. Sollte aber dies der Fall sein, müßte der Schluß: „Armen wird Freudenbotschaft verkündigt" vorangestanden haben, wodurch die geschilderten Taten als Wirkungen der Verkündigung hervortreten würden. Auch der Ausdruck Aussätzige paßt nicht zu einem figürlichen Verständnis, und wenn hier anerkanntermaßen ein Hinweis auf Jes. 35, 5 f. vorliegt, läßt sich bei einer figürlichen Auffassung nicht verstehen, warum Jesus nicht einen malenden Ausdruck wie V. 6 mitgenommen hat: „In der Wüste quillt Wasser, und Bäche fließen in der Steppe", gleichwie auch der Ausdruck Stumme passen würde, aber übergangen worden ist. Dazu kommt, daß *βλέπετε* Mt. V. 5 auf äußere Taten deutet, und nach dem, was Mt. im vorhergehenden 8, 1—9, 34 erzählt hat, weist auch *ἀκούετε* auf ein Hören von Wundertaten hin. Hierzu stimmt, daß Lk. 7, 21 ausdrücklich sagt, daß Jesus mit Heiltätigkeit beschäftigt war, als er seine Antwort gab. Daß daher Mt. und Lk. die Worte Jesu von äußeren Wundertaten genommen haben, ist einleuchtend, und auch in der Redequelle, aus welcher Mt. und Lk. geschöpft haben, scheint dies der Fall gewesen zu sein. Überhaupt übersieht die figürliche Auffassung, daß die Antwort Jesu nur Beweiskraft hat, wenn er auch auf äußere Taten hinweist, indem ja auch Johannes geistliche Wirkungen aufweisen konnte, aber kein Wunder getan hatte (Joh. 10, 41).

Wie diese Antwort zeigt, waren die Wundertaten Jesu meistens Heilungen, und wir bekommen hier auch Auskunft darüber, warum er eine solche Wundertätigkeit trieb. Er tat

es, weil er der da kommen soll, d. h. der Messias, ist, und zwar ein Messias, der zugleich der Knecht des Herrn ist. Denn es sollte eben dieser den Elenden frohe Botschaft verkünden und eine Zeit des Wohlgefallens Jahwes ausrufen, in der die Augen der Blinden aufgetan und die Ohren der Tauben geöffnet werden, die Lahmen springen und die Stummen jauchzen werden (Jes. 61, 1—2; 35, 5—6; Lk. 4, 8). Die Taten Jesu sind also Beweise dafür, daß die große Erlösungszeit gekommen ist, in der heilende Geisteswirkungen ohnegleichen ausgeführt werden sollen.

Wenn Jesus so Jes. 35, 5—6 nach der Tradition in eigentlichem Sinn aufgefaßt hat, wird dies mit einem Zuge der jüdischen Eschatologie zusammenhängen, wonach man in der messianischen Endzeit Heilung aller Krankheiten erwartete. Es heißt nämlich im Buche der Jubiläen: „Und alle ihre Tage werden sie in Frieden und Freude vollenden und leben, indem es keinen Satan und keinen Bösen gibt, der verdirbt, sondern alle ihre Tage werden Tage des Segens und des Heils sein. Und dann wird Gott seine Knechte heilen" usw. (23, 29—30), und im Buche Henoch wird gesagt: „Ihr Leidenden, fürchtet euch nicht, denn Heilung wird euch zuteil werden; helles Licht wird euch scheinen, und ihr werdet die Stimme der Ruhe vom Himmel her hören" (96, 3, E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.). Es wird dem jüdischen Denken um so näher gelegen haben, an eine solche Zeit der Heilung zu glauben, als es nach alter rabbinischer Tradition schon zur Zeit der Gesetzgebung am Sinai keine Blinden, Stummen und Lahmen in Israel gegeben habe (Mechilta zu Ex. 20, 18, Strack und Billerbeck, Das Evangelium nach Matthäus, erläutert aus Talmud und Midrasch, 1922, S. 593 f.). So sollte es nach jüdischem Glauben auch in der Endzeit sein. Dies Heilen ist aber nur ein einzelner Zug unter den vielen, die die Endzeit

auszeichnete, es tritt erst nach gewaltigen Ereignissen ein und kommt dann allen Israeliten zu gute. Bei Jesus dagegen kommt es nur den Hilfesuchenden zu gute, und es findet schon vor den großen Endkatastrophen statt, weil er als der messianische Knecht Jahwes den Elenden schon jetzt frohe Botschaft durch Wort und Tat und damit Erlösung bringen sollte.

Weil aber die messianische Zeit eine Zeit des göttlichen Heilens sein sollte, konnte Jesus in der Beelzebul-Perikope geradezu sagen: „Wenn ich aber durch den Geist Gottes Dämonen austreibe, dann ist ja die Herrschaft Gottes zu euch gekommen" (Mt. 12, 28 = Lk. 11, 20). Wenn es nämlich Gott selbst ist, der die Dämonischen durch den Geist heilt, muß die große Zeit des göttlichen Heilens gekommen sein, und es ist mithin die verheißene Gottesherrschaft, die sich durch seine Verkündigung und die Wundertaten realisiert, und diese sind nicht nur Zeichen des Kommens dieser Herrschaft, sondern sie sind offenbar als Bestandteile der Herrschaft selbst gedacht, indem sich diese auch in und mit den Heilungen Jesu realisiert.

Die Beelzebul-Perikope und die Antwort Jesu auf die Anfrage des Täufers gehören der Traditionsschicht der Redequelle an, und wir werden später untersuchen, inwiefern die referierte Ansicht über die Bedeutung der Wundertätigkeit Jesu dieser Traditionsschicht eigentümlich ist oder nicht.

Wir besitzen auch in der Tradition ausdrückliche Zeugnisse dafür, daß Jesus bei seinen Heilungen den Eindruck hervorgerufen hat, daß er von einer fremden Geistesmacht getrieben und befähigt werde. Das sind die Anklagen der Pharisäer, daß er den Beelzebul habe und durch ihn die Dämonen austreibe (Mk. 3, 22; Mt. 12, 24; Lk. 11, 15) und die Erzählung von dem Verhalten seiner Verwandten, als sie kamen, um sich seiner zu bemächtigen (Mk. 3, 20—22, V. 31—35).

Die Anklage setzt voraus, daß es einen überwältigenden Unterschied zwischen den Dämonenaustreibungen Jesu und den von anderen ausgeführten gibt. Die Gegner wissen wohl, daß ihre eigenen Anhänger Dämonen durch magische Mittel, den Namen Gottes, der Engel oder der Patriarchen austreiben (Mt. 12, 27 = Lk. 11, 19, W. Heitmüller, Im Namen Jesu, 1903), ohne daß man dies Wirken als durch den Satan oder den Geist Gottes vermittelt denkt. Bei Jesus dagegen handelt es sich um etwas ganz Außerordentliches, das nur dadurch erklärt werden kann, daß er den Beelzebul habe und mithin der schlimmste Dämonische, den es je gegeben, sei (Mk. 3, 22). Und eben weil die Gegner dies erkennen müssen, kann Jesus auf Verständnis rechnen, wenn er in seiner Rede die Alternative aufstellt, daß entweder Beelzebul oder der göttliche Geist selbst der Wirkende sein müsse (Mt. 12, 28). Übrigens war die Veranlassung zu diesem Zusammenstoß zwischen Jesus und den Pharisäern die Heilung eines Besessenen, der blind und stumm war (Mt. 12, 22—23 = Lk. 11, 14). Die Volksmassen gerieten außer sich, mutmaßlich wegen der Sicherheit des Erfolges und der einfachen Vermittlung der Heilung. Wir hören nämlich bei Jesus nichts von der Verwendung magischer Formeln und Mittel, während solche von den jüdischen Exorzisten gebraucht wurden, er tritt bei den Heilungen nicht einfach als Fürbitter auf, was nach rabbinischer Tradition die Schriftgelehrten und Frommen gelegentlich taten (P. Fiebig, Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters, 1911, A. Schlatter, Die Wunder in der Synagoge, 1912), wir hören auch nicht wie bei Elias und Elisa von einem umständlichen Prozeß (2. Kön. 5, 1 f.; 4, 18 f.; 1. Kön. 17, 17 f.), sondern die Heilung wurde von Jesus gewöhnlich durch einen einfachen Befehl als den natürlichen Ausdruck seines Willens vollzogen (Mk. 1, 25, 41; 2, 11; 3, 5; 5, 41; Mt. 8, 13, 16). Deshalb heißt es nach der

Heilung des Besessenen in der Synagoge zu Kapernaum: „Was ist dies? eine neue Lehre mit Vollmacht, und den unreinen Geistern gebietet er, und sie gehorchen ihm!" (Mk. 1, 27), und es ist dieser den Gehorsam der Dämonen wirkende Befehl, der Staunen und Verwunderung erregt.

Über die Vermittlung der Heilung wird in der Beelzebul-Perikope nichts gesagt, wogegen das Verhalten Jesu in der anderen Szene, die von den Verwandten handelt, in einem gewissen Grade charakterisiert wird. In diese Szene ist bei Markus die Beelzebul-Perikope eingeschoben worden, wodurch gesagt wird, daß der Hintergrund beider Begebenheiten derselbe ist, nämlich daß Jesus Heilungen vollzieht. Die Verse 31—35 bei Markus setzen ganz gewiß voraus, daß die Menge um ihn sitzt, um den Willen Gottes zu hören und zu tun. Die Verknüpfung mit der Beelzebul-Perikope aber zeigt, daß Jesus jedenfalls mit Heilungen beschäftigt war, als sich seine Verwandten aufmachten, und daß mithin nach Markus das Heilen Jesu die Veranlassung ihres Auftretens bildete.

Es wird erzählt, daß Jesus von der Volksmenge in dem Maße in Anspruch genommen wurde, daß er und die Jünger nicht einmal zum Essen Ruhe bekommen konnten. Als seine Verwandten dies hörten, machten sie sich auf, indem sie sagten, er sei von Sinnen (ἐξέστη). Es ist kaum denkbar, daß die Geschäftigkeit Jesu an und für sich dies Urteil hervorgerufen habe, da Leute wie die Jünger Jesu es nicht in bezug auf Mahlzeiten so genau genommen haben werden. Es muß daher mit dieser Geschäftigkeit eine besondere Bewandtnis gehabt haben, die zu zeigen schien, daß sich Jesus bei dieser Tätigkeit in einer krankhaften Gemütsverfassung befand. Das Wort ἐξίστημι bedeutet aus dem Gleichgewicht kommen, entweder infolge von Furcht, Staunen und Verwunderung, also außer sich geraten (Mk. 2, 12; 5, 42; 6, 51), oder in eigentlicher Bedeutung

von Sinnen kommen (so im Neuen Testament wohl 2. Kor. 5, 13). Nur die letzte Bedeutung paßt hier, wo es heißt, daß man sich Jesu zu bemächtigen suchte. Die zu grunde liegende Vorstellung bei der Annahme einer solchen ἔκστασις wird die gewesen sein, daß die Seele gleichsam aus dem Leibe ausgetreten und dieser von einem fremden Geist besessen sei. So verstand der Grieche sowohl den Wahnsinn als die religiöse Ekstasis, die er seit dem Eindringen des Dionysosdienstes sehr wohl kannte (Erwin Rohde, Psyche, 1898, S. 18 f.). Aber auch der Jude faßte Wahnsinn und rätselhafte Erscheinungen psychischer Art als Besessenheit auf (Mk. 1, 23; 5, 1 f.; 9, 14 f.) Vom Täufer Johannes sagte man, er habe ein δαιμόνιον, weil er weder esse noch trinke, also zur Erklärung seines auffallenden, düsteren Charakters, wodurch er sich von allen anderen unterschied (Mt. 11, 18 = Lk. 7, 33), und nach dem Johannesevangelium haben die Juden öfters Jesus ein δαιμόνιον beigelegt, wenn sie seine Rede sinnlos fanden (7, 20; 8, 48. 52; 10, 20).

Daß daher Jesus außer sich sei, will nach der Auffassung der damaligen Zeit sagen, daß sein gesunder Sinn von einer fremden Geistesmacht, die in ihn eingezogen war, verdrängt worden war. Anders konnten die Verwandten das Verhältnis nicht denken. Wenn sie aber die rastlose Tätigkeit Jesu als Wirkung einer fremden Macht auffassen, geschieht dies nicht um der Rastlosigkeit als solcher willen, sondern weil diese Tätigkeit an und für sich rätselhaft war und auf übernatürliche Vermittlung hinzuweisen schien. Sie sind der Überzeugung gewesen, daß dieses Heilen die Wirkung eines Geistes war, der ihn im Übermaß anspannte und dadurch aufrieb und zerrüttete, weswegen er Schutz und Hilfe brauchte, und dies ist der Grund dafür, daß sie sich seiner bemächtigen wollen. Dies Auftreten beweist zweifelsohne, daß sie ihn noch nicht verstehen, nicht

aber, daß sie meinen, daß es ein böser Geist sei, der ihn treibe. Sie sahen ja, daß er durch sein Heilen nur wohl tat, und es war wie bei den Schriftgelehrten ein böser Wille nötig, um diese Tätigkeit als das Werk eines bösen Geistes zu bestimmen. Es waren auch nicht nur die Griechen, die eine heilige Ekstasis kannten, sondern auch die Juden, indem ja im Alten Testament von einem sonderlichen, über alle Grenzen hinausgehenden Gebaren und Eifern als Wirkung des Geistes Gottes erzählt war (1. Sam. 10, 5. 10; 19, 20 f.) und dies durch das Bibellesen in der Synagoge auch dem gemeinen Manne bekannt sein mußte.

Wir haben auch eine andere Stelle, die uns zu zeigen scheint, daß sich Jesus bei seinem Heilen in Erregung und Anspannung befunden habe, nämlich Mk. 1, 21—28. Wir haben gesehen, daß das Lehren Jesu bei dieser Gelegenheit den Eindruck machte, daß er von einer überirdischen Gewalt geleitet und getrieben werde (V. 22), und dieser Eindruck wurde verstärkt durch die Heilung eines Besessenen, der aufschrie und sagte: „Was haben wir mit dir zu schaffen, Jesus von Nazareth? Du bist gekommen uns zu verderben! Ich weiß, wer du bist: der Heilige Gottes!“ Es wird dann gesagt, daß Jesus den Geist bedrohte (*ἐπετίμησεν*) und sagte: „Verstumme, und fahre von ihm aus!“ Dieser Ausdruck bedrohte soll nach J. Weiß beweisen, daß sich Jesus in starker Erregung und Begeisterung befunden habe und dabei gleichsam von einer höheren Macht hingerissen worden sei. (Die Schriften des N. T. 1907, S. 80 f.). Das Erste sagt jedoch der Text nicht, es wird von Weiß hineingelegt, um die Heilungen Jesu als Wirkungen einer gewaltigen religiösen Begeisterung und einer außerordentlichen, natürlichen Macht über die Menschen psychologisch erklärbar zu machen (S. 82). Vielmehr läßt sich das Wort *ἐπετίμησεν* als ein ganz natürlicher Ausdruck für den heilenden Befehl Jesu und seine Reaktion gegen die Unterbrechung verstehen, die ihn allerdings

peinlich berühren mußte, aber keine besondere Erregung und Anspannung hervorzurufen brauchte. Richtig dagegen ist, daß eine solche Szene ein Getriebenwerden durch eine höhere Geistesmacht voraussetzt, da sonst die Sicherheit des Auftretens Jesu bei Gelegenheiten, wo ein Mißlingen ihn ganz diskreditieren konnte, psychologisch unerklärlich wird (siehe besonders Mk. 2, 1—12).

---

4. Die Offenbarungsweise bei Jesus.

Nicht nur die Wundertätigkeit und die Verkündigung Jesu sind aber als Geisteswirkung gedacht, sondern wir hören in der Tradition auch nach der Taufe vereinzelt von Gesichten und Auditionen, die nur als durch den Geist vermittelt gedacht werden können. In der Sonderüberlieferung über die Rückkehr der Siebzig Lk. 10, 17—20 sagen diese voller Freude: „Herr, auch die Dämonen sind uns untertan durch deinen Namen!" worauf Jesus zu ihnen sagt: „Ich sah (*ἐθεώρουν*) den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen (*πεσόντα*). Sieh, ich habe euch Vollmacht gegeben, auf Schlangen und Skorpione zu treten, und über das ganze Heer des Widersachers, und nichts soll er euch anhaben können". B. Weiß nimmt das Imperfektum *ἐθεώρουν* von geistiger Wahrnehmung einer Tatsache und läßt es auf die Zeit der Dämonenaustreibungen der Jünger gehen, indem Jesus in ihnen den Satan von der Höhe seiner Macht herabgestürzt gesehen haben soll. Aber dies ist nicht stichhaltig, da er von den Heilungen Besessener durch die Jünger nicht sagen konnte, daß sie den plötzlichen Sturz Satans bewirkt haben. Dieser Sturz ist augenscheinlich ein Ausdruck dafür, daß der Satan aus seiner Machtstellung hinausgeworfen worden ist und damit seine Herrschaft prinzipiell verloren hat; die Dämonenaustreibungen der Jünger können unmöglich dies

bewirkt haben, sondern sie werden als Folgen davon gedacht sein. Offenbar will auch Jesus die Jünger vor einer Überschätzung ihrer Taten warnen, wozu seine Aussage ganz ungeeignet wäre, wenn sie diesen eine so große Bedeutung beilegte. Hierzu kommt, daß sich der Aor. πεσόντα auf ein einzelnes Faktum in der Vorzeit bezieht, während in der vorangehenden Aussage der Jünger nicht von einer Einzelerscheinung die Rede ist, sondern von einer Regel, die aus dem abgeleitet ist, was während der Abwesenheit der Jünger geschah, weshalb hier das Präsens gebraucht wird (ὑποτάσσεται). Das Imperfektum ἐθεώρουν sagt, daß Jesus diesen Sturz des Satans als Zuschauer betrachtet hat, was darauf deutet, daß wir hier ein Gesicht vor uns haben. Wäre an ein geistiges Schauen gedacht, würde ein: Ich erkannte, dies unzweifelhaft gemacht haben, wogegen ἐθεώρουν auf ein wirkliches Schauen hinweist.

Man darf die Auffassung des Erlebnisses als Vision nicht damit abweisen, daß eine solche der geistigen Art Jesu nicht entspreche (Keim, H. A. W. Meyer, Beyschlag, B. Weiß). Wenn er Geistesträger war, kann im voraus die Möglichkeit solcher Erlebnisse nicht verneint werden, indem es im Gegenteil nahe liegt anzunehmen, daß er wie andere Geistesträger auch Visionen gehabt habe (Joel 3, 1, Act. 10, 10 f.), und als Vision läßt sich das geschilderte Erlebnis nach dem Texte am einfachsten verstehen. Wann Jesus diese Vision gehabt hat, sagt die Tradition nicht, auch nicht welche Bedeutung sie in seinem Leben gehabt hat. Sie entspricht aber seiner Grundgewißheit, daß die Macht des Satans prinzipiell gebrochen und die Herrschaft Gottes gekommen sei, eine Gewißheit, die sein ganzes Wirken vom ersten Anfang an trägt, und es wird daher der Tradition nicht widersprechen, sie in die Zeit um die Taufe zu legen. Vereinzelt steht dies Erlebnis in der Tradition nicht, indem wir Joh. 12, 28—30 von einer Audition hören, die Jesus gehabt haben

soll. Auch bei der Verklärung scheint ein visionäres Moment sowohl bei Jesus als den Jüngern vorzuliegen (Mk. 9, 2—8, Mt. 17, 1—8, Lk. 9, 28—36). Dasselbe ist bei Jesus auch während der Versuchung der Fall, wenn er auf den Rand des Tempels und auf einen hohen Berg, wo die Reiche der Welt überschaut werden, gestellt wird, nur daß hier das visionäre Moment auf satanischen Einfluß zurückgeführt wird (Mt. 4, 5. 8 = Lk. 4, 5. 9).

Überwiegend wird die Offenbarungsweise bei Jesus eine rein innerliche gewesen sein. Auch bei den alttestamentlichen Propheten fanden wir eine rein innerliche Offenbarung, und es liegt nahe, die innere Offenbarungsweise bei Jesus in Analogie mit derjenigen bei den Propheten als eine innere Überwältigung und Nötigung aufzufassen, die als Eingebung durch eine objektive Macht, den Geist Gottes, gefühlt wurde. Als eine Eingebung dieser Art lassen sich jedenfalls die Worte Jesu verstehen, wenn er im Johannesevangelium sagt: „Ich richte, wie ich es höre" (5, 30), „der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm alles, was er selbst tut" (5, 20), „ich rede so, wie mich der Vater gelehrt hat" (8, 28).

Es gibt aber in bezug auf diese Eingebung einen gewaltigen Unterschied, insofern sie bei den Propheten stark intermittierend war, während Jesus eine stetige, zusammenhängende Offenbarung besessen zu haben scheint (Joh. 5, 30. 20). Die Propheten verkündeten besondere, zu den verschiedenen Zeiten empfangene Offenbarungen, weshalb es immer aufs neue heißt: „So spricht Jahwe!" Jesus dagegen tritt niemals mit besonderen neuen Offenbarungen auf. Seine Verkündigung hat von Anfang bis zum Ende denselben Inhalt, daß die Herrschaft Gottes nahe gekommen, ja schon angebrochen sei, und daß die Menschen den Willen Gottes tun und an die Heilsbotschaft glauben sollen. Er muß allerdings in Gethsemane kämpfen und beten, um völlige Klarheit über die unabweisbare Not=

wendigkeit seines Leidens zu gewinnen, aber diese Klarheit wird nicht als eine besondere Offenbarung, die sich von seinem übrigen Leben abhebt, dargestellt, offenbar weil dies Leben als eine einzige, zusammenhängende Offenbarung gedacht wird, wo der Strom göttlicher Mitteilung nie aufhört, und wo dennoch von Anfang seines Auftretens an alles im Prinzip gegeben ist. Um deswillen kann Jesus sagen: „Alles ist mir von meinem Vater übergeben", nämlich alles, was die Offenbarung des göttlichen Heilsrates betrifft (Mt. 11, 27 = Lk. 10, 22), und der Zusammenhang zeigt, daß es sich hier um eine Übergabe zu selbständiger Verfügung, eine allgemeine Vollmacht als Offenbarer, handelt, da „niemand den Vater kennt als nur der Sohn, und wem der Sohn ihn offenbaren will". Diese Übergabe hat ein für allemal stattgefunden (*παρεδόθη*), und es ist der evangelischen Tradition zufolge naheliegend, sie durch die Geistesmitteilung bei der Taufe vermittelt zu denken. Um dieser Übergabe willen hat Jesus auch ein für allemal die Vollmacht, Sünden zu vergeben. Daher sagt er zu dem Gelähmten: „Mein Sohn, deine Sünden werden dir vergeben!" (Mk. 2, 1 f.), und als die anwesenden Schriftgelehrten über diese Worte erstaunen und sie als Gotteslästerung ansehen (V. 7), fragt er sie, was wohl leichter sei, zu dem Gelähmten zu sagen: Deine Sünden werden dir vergeben! oder zu sagen: Steh auf, nimm dein Bett und geh heim! worauf es heißt: „Damit ihr aber erfahrt, daß der Menschensohn Vollmacht hat, auf Erden Sünden zu vergeben, sagt er zu dem Gelähmten: Ich sage dir, steh auf, nimm dein Bett und geh heim!" (V. 9—11). *ἐπὶ τῆς γῆς* ist nach ℵC und D mit Nachdruck den Worten „Sünden zu vergeben" vorangestellt und gehört wegen der Wortstellung zu diesen Worten und nicht zu *ἐξουσίαν*. Der Akt der Sündenvergebung findet nämlich bei Gott im Himmel statt, Jesus aber hat Vollmacht, auf Erden zu vollziehen, was gleichzeitig im Himmel

geschieht. Er hat die Vollmacht, auf Erden „Sünden zu vergeben", also nicht nur die Sünden dieses Mannes allein, sondern Sünden überhaupt, und er hat ein für allemal Vollmacht bekommen, diese Handlung auf Erden auszuführen, dem Zusammenhange nach dadurch, daß er göttliche Sündenvergebung verkündet und Gewißheit derselben gibt. Auch die Propheten hatten Sündenvergebung verkündigt, aber im ausdrücklichen Auftrage Gottes, so Nathan (2. Sam. 12, 13. 7 f.). Jesus dagegen spricht nicht wie ein Prophet im Namen Gottes, und wir hören weder jetzt noch zu anderer Zeit das alte prophetische: „So sagt der Herr!" sondern er ist es selbst, der redet. So sehen wir auch, daß er in der Bergpredigt sagt: „Ihr habt gehört, daß gesagt ist. . ., ich aber sage euch" (Mt. 5, 21 f.), und dies gewaltige Selbstbewußtsein trägt das ganze Wirken Jesu, so daß er sogar eine Hingabe des Lebens um seinetwillen fordern kann (Mt. 10, 39, Mk. 8, 35, Lk. 9, 24).

Diese absolute Vollmacht darf nun der Überlieferung zufolge kaum so verstanden werden, daß Jesus eine Offenbarung ein für allemal empfangen habe und diese dann allein durch eigene Denkarbeit entfalte und auf die Einzelfälle anwende. Wir sahen bei unserer Behandlung des prophetischen Sendungsbewußtseins, daß dies mit den alten Propheten insofern der Fall war, als sie die eigenen Verdeutlichungen und Ausführungen der Offenbarungen als Gottesworte angesehen haben. Dagegen hat bei Jesus dem Johannesevangelium zufolge eine stetige Korrespondenz zwischen ihm und dem Vater stattgefunden, durch die die Offenbarung immer erneuert und aktualisiert wird, weil der Vater ihm alles zeigt, was er selbst tut, und Jesus deshalb sagt, was er vom Vater hört (5, 20. 30). Daher kann er bei Markus dem Gelähmten sagen, was nun im Himmel geschieht: Deine Sünden werden dir vergeben (Präs.) Und es wird durch eine solche Korrespondenz bewirkt worden sein,

daß die Gedanken und Worte Jesu und Gottes so völlig zusammenfallen können, daß er als selbständige Persönlichkeit ich sagen kann und doch die Worte Gottes sprechen. Die Spaltung, die wir bei den Propheten zwischen direkten und indirekten Gottesworten vorfanden, findet sich daher bei Jesus nicht, da alles hier seine eigenen Worte und zugleich diejenigen Gottes sind, weil überhaupt Selbsttätigkeit und Rezeptivität hier zur innerlichen Einheit verbunden vorliegen.

Solch ein stetiger Strom göttlicher Offenbarung ist in der Menschheitsgeschichte etwas ganz Einzigartiges, das eine besondere Erklärung fordert, und die evangelische Tradition will auch eine solche geben. Die Erklärung ist erstens, daß Jesus den Geist ohne Maß und dauernd besitzt und dadurch befähigt wird, die absolute Wahrheit zu sagen und den Willen Gottes in absoluter Weise zu verkünden. Zweitens kommt auch in Betracht die einzigartige Persönlichkeit Jesu, die ihn für diese Stellung als Offenbarer disponierte. Daß nämlich der Geist bei einem Glied der sündigen Menschheit dies ausrichten konnte, wird einerseits damit zusammenhängen, daß er schon durch die Geburt die Art des Geistes an sich hat (Lk. 1, 35), anderseits damit, daß dieser Mensch mit Gott derart wesensverwandt ist, daß er sowohl Mensch als göttlichen Wesens ist (Mt. 11, 27 = Lk. 10, 32; Joh. 1, 1. 14; 3, 13). Wenn es Mt. 11, 27b—c heißt: „und niemand kennt den Sohn als nur der Vater, und niemand kennt den Vater als nur der Sohn, und wem der Sohn ihn offenbaren will", so sollen offenbar diese Sätze erklären, warum alles dem Sohne übergeben ist. Explikativ können wir diese Sätze nicht nehmen, weil V. 27b nicht von etwas erzählt, das offenbart wird, sondern von einem Geheimnis, das kein anderer als der Vater kennt, und weil es nicht Offenbarung des Sohnes, sondern des Vaters ist, von der das Logion im ganzen redet, während Jesus als Vermittler dieser Offenbarung hervortritt.

Es wird aber hier gesagt, daß Jesus der Sohn schlechthin und als solcher nur vom Vater erkannt ist, und daß das gleiche Wesensverhältnis, das zwischen Gott als Vater und Jesus als Sohn besteht, ein gegenseitiges, vollkommenes Verständnis bedingt, das die Voraussetzung der Übergabe und der allgemeinen Vollmacht V. 27a ist (die textkritische Frage wird später c IV, 1 behandelt, siehe auch mein Buch „Das Selbstbewußtsein Jesu als Lehrer und Wundertäter nach Markus" usw. S. 126—128, 132—133). Diese Übergabe ist nach Joh. 3, 34—35 durch die Geistesmitteilung geschehen, während sie auch nach dieser Stelle darin begründet ist, daß Jesus der Sohn schlechthin ist, den der Vater liebt (V. 35), eine Anschauung, die sonst in diesem Evangelium in Übereinstimmung mit Mt. 11,27 die allein ausschlaggebende Begründung bildet.

Es wird gern behauptet, daß zwischen der Geistesmitteilung einerseits und der wunderbaren Geburt und der wesenhaften Göttlichkeit Jesu anderseits ein unlösbarer Widerspruch bestehe. Einen solchen hat aber die Tradition nicht gefühlt, da sie diese Data unbefangen nebeneinander stellt, Jesus nicht vor der Taufe als Propheten oder Messias auftreten läßt (auch Lk. 2, 41—52 nicht) und eine besondere Amtsausrüstung durch den Geist weder durch die wunderbare Geburt noch durch die Göttlichkeit Jesu ausgeschlossen denkt. Dann wird es aber der Tradition in der jetzt vorliegenden Gestalt kaum widersprechen, die betreffenden Data in der von uns versuchten Weise zu kombinieren.

---

5. Jesus als der Geistträger κατ᾽ ἐξοχήν.

Es wird wegen der grundlegenden Bedeutung, welche die Tradition dem Geistesbesitz beilegt, nicht wundernehmen, wenn sich nachweisen läßt, daß Jesus in der Tradition auch direkt als Geistträger, ja als der Geistträger κατ᾽ ἐξοχήν bezeichnet wird. Es geschieht dies in der Apostelgeschichte, wenn Jesus hier als der gesalbte Knecht des Herrn geschildert wird. Es heißt nämlich da: „Die Könige der Erde traten auf, und die Herrscher versammelten sich gegen den Herrn und seinen Gesalbten (Christus). Denn in Wahrheit haben sich in dieser Stadt gegen deinen heiligen Knecht Jesus, den du gesalbt hast, versammelt Herodes und Pontius Pilatus samt den Heiden und den Völkern von Israel" usw. 4, 26—27). Die Stelle Ps. 2, 7 vom Messias ist hier auf Jesus angewandt, indem er der Gesalbte (*ὁ Χριστός*) genannt wird (V. 26), und es wird auch ausdrücklich gesagt, daß er gesalbt worden ist (V. 27). Wie es sich aber mit dieser Salbung verhalte, wird 10, 37—38 erzählt, wenn es da heißt: „Ihr kennt die Ereignisse, die sich in ganz Judäa zugetragen haben, die ihren Anfang nahmen von Galiläa her nach der Taufe, die Johannes verkündet hatte, nämlich von Jesus von Nazareth, wie ihn Gott mit heiligem Geist und Kraft salbte, der umherzog, indem er wohl tat und alle heilte, die von dem Teufel vergewaltigt wurden, weil Gott mit ihm war". Der Zusammenhang zeigt hier, daß die Salbung auf die Taufe geht, indem diese ausdrücklich als der Anfang der Ereignisse bezeichnet wird, worauf damit fortgefahren wird, daß er im Lande umherzog, wohl tat und alle heilte, um dann getötet und auferweckt zu werden (V. 38—41). Die Geistesmitteilung bei der Taufe ist mithin als eine Salbung vorgestellt, womit gegeben ist, daß sie sowohl einen bestimmten Beruf als die Ausrüstung dazu gibt

(1. Sam. 16, 13), indem es diese Salbung mit dem Geiste ist, die ihn zu dem Gesalbten vor allen, dem Christus, gemacht hat und ihm auch die Kraft gibt, die Kranken („die von dem Teufel Vergewaltigten") zu heilen, weshalb es heißt, daß er „mit Geist und Kraft" gesalbt wurde.

Diese Vorstellung von der Salbung mit dem Geiste wirft nun ein helles Licht auf den Sinn der evangelischen Tauftradition, nach der Jesus zuerst den Geist empfing und sodann die Worte hörte: „Du bist mein Sohn, der Geliebte, dich habe ich erwählt!" Diese Verbindung zwischen dem Geistesempfang und der Messiasproklamation will nämlich sagen, daß Jesus eben wegen des Geistesbesitzes der Messias ist, und daß er der Messias, *ὁ Χριστός*, als der mit dem Heiligen Geiste Gesalbte ist. Es ist also der Geistesbesitz, der die Messianität Jesu trägt, und es wird mithin nach der Tradition diese Geistesbegabung sein, die in seinem Bewußtsein die Einheit zwischen dem Knecht des Herrn und dem Messias trägt und hervorbringt.

Jedenfalls zeigen diese aus der Apostelgeschichte angeführten Stellen, daß die Gemeinde den irdischen Jesus wegen der Geistesbegabung als den wahren Gesalbten, der der Knecht Gottes und der Messias zugleich ist, angesehen hat. Jesus wird 4, 27 sowohl der heilige Knecht Gottes als der Christus genannt, und die erste Bezeichnung wird sowohl V. 30 als 3, 18. 26 gebraucht. Dies Verständnis des Namens *ὁ Χριστός* wird auch der Redequelle zu grunde liegen, da die Beelzebul-Perikope und die Antwort Jesu auf die Frage des Täufers zeigen, daß er als der mit Geist und Kraft Gesalbte der Messias ist, und da die Redequelle von Matthäus und Lukas benützt worden ist und wie die Quellen der Apostelgeschichte sehr alte Gemeindevorstellungen wiedergibt, haben wir das Recht anzunehmen, daß dies Verständnis, das an den genannten Stellen der Apostelgeschichte klar zum Ausdruck kommt, früh der Gemeinde an-

gehört habe. Diese wird mithin das Bekenntnis des Petrus bei Cäsarea Philippi: „Du bist ὁ Χριστός!" so verstanden haben, daß Jesus damit als der mit dem Geiste Gesalbte, der zugleich der Knecht des Herren und der Messias ist, bezeichnet wird (Mk. 8, 27 f.), und wenn er dann sogleich anfängt, sein Leiden zu verkünden, wird dies in Übereinstimmung mit dem Leiden des Knechtes Jahwes Jes. 52, 13 f. 53 verstanden worden sein.

Bei Cäsarea Philippi fragt Jesus, für wen die Leute ihn halten, und wir bekommen bei Markus den Eindruck, daß hier zum erstenmal die Frage nach seiner Messianität zwischen ihm und den Jüngern offen behandelt wird, und daß es ein Geheimnis ist, das hier offenbar wird. Sonst hätte Jesus sie nicht fragen können, für wen sie ihn halten, und sie nicht anherrschen können, zu schweigen. Im ganzen hat Jesus inbetreff einer Messianität Zurückhaltung gezeigt. Auch dies setzt voraus, daß er der mit dem Geiste Gesalbte war, weswegen wir Mt. 12, 18 f. folgende Stelle vom Knecht Jahwes auf ihn angewandt finden: „Sieh da, mein Knecht, den ich aufrecht halte, mein Erwählter, an dem ich Wohlgefallen habe! Ich habe meinen Geist auf ihn gelegt: er wird den Völkern das Recht verkünden. Er wird nicht schreien, noch laut rufen und nicht auf den Gassen seine Stimme erschallen lassen. Zerknicktes Rohr wird er nicht zerbrechen, und glimmenden Docht wird er nicht auslöschen: Der Wahrheit gemäß wird er das Recht verkünden. Er wird nicht ermatten und nicht zusammenbrechen, bis er auf Erden sein Recht gegründet hat, und seiner Unterweisung harren die Inseln" (Jes. 42, 1—4). Als der mit dem Geist gesalbte Knecht des Herrn zeigte er sich also einerseits durch seine Barmherzigkeit gegen das Schwache und Verlorene, das er erlöste und errettete, anderseits aber durch sein stilles und zurückhaltendes Benehmen. Er wußte, daß er nicht vorzugreifen brauchte. Denn nach dem Worte des Herrn sollte er eben in dieser Weise

die Erlösung durchführen. Als der Gesalbte des Herrn war er vor allen anderen zu einem Knecht erkoren und deshalb auch als der Schutzbefohlene Gottes vor allen anderen Gegenstand seiner Hilfe; denn dies bedeutet es, wenn speziell der Messias der Gesalbte genannt wurde (Gustaf Dalman, Die Worte Jesu, 1898, S. 241). Als diesen Gesalbten des Herrn konnte Jesus sich ansehen, auch wenn er noch keinen äußeren Glanz und keine Herrlichkeit hatte. Als David zum König gesalbt wurde, mußte er noch eine Zeitlang in wechselnden Verhältnissen warten, ehe er zum Herrscher erhöht wurde. Ebenso bekamen sowohl er als Saul nach der Salbung und vor ihrer Erhöhung die Gabe des Geistes (1. Sam. 10, 1 f.; 16, 13). Und Jesus wußte, daß der mit dem Geiste gesalbte Knecht des Herrn auch einmal zur Herrlichkeit erhöht werden (Jes. 52, 13 f.; 53, 12), als himmlischer Herr zur Rechten Gottes sitzen (Mk. 12, 35—37) und als der Menschensohn mit den Wolken des Himmels zurückkommen sollte (Dan. 7, 13. 27; Mk. 8, 31. 38; 14, 62).

Wenn wir aber in dieser Weise die Bedeutung der Salbung Jesu mit Geist und Kraft betonen und sie als Unterpfand seiner künftigen Erhöhung betrachten, soll dies nicht sagen, daß wir eine Spaltung im Selbstbewußtsein Jesu konstatieren, so daß er gegenwärtig nur der gesalbte Knecht des Herrn und nur zukünftig der messianische Herr habe sein wollen. Zu der Annahme einer solchen Spaltung geben die Quellen kein Recht. Jesus ist schon gegenwärtig der Menschensohn (Mk. 2, 10. 28; 8, 31. 38; 9, 9. 12. 31; 10, 33. 45; Mt. 8, 19—20 = Lk. 9, 57—60), schon jetzt ist er der Messias und verwirklicht als solcher schon jetzt die Herrschaft Gottes (Mk 8, 29—30; 11, 1—11; 14, 62; Mt. 11, 2—6 = Lk. 7, 18—23; Mt. 12, 28 = Lk. 11, 20), bei der Taufe und bei der Verklärung auf dem Berge (Mk. 9, 7) wird er als messianischer Gottessohn proklamiert, und er wird unter Voraussetzung dieser Gottessohnschaft nach der Taufe vom

Satan versucht. Dies alles zeigt, daß nach den Quellen das Selbstbewußtsein Jesu ein einheitliches gewesen ist, und daß er sich vom Anfang seiner Tätigkeit als wirklichen Messias gefühlt hat, nur daß die Art und Form seines messianischen Wirkens verschieden ist, je nachdem es in der Niedrigkeit oder der Erhöhung stattfindet.

Hiermit treten wir auch der Ansicht Karl Bornhäusers entgegen, nach der Jesus zwar seit der Taufe der Messias, aber zugleich der Dt. 18, 18 verheißene Prophet ist, zunächst als solcher wirkt und erst, nachdem er seine prophetischen Funktionen erfüllt hat, als Messias hervortritt. Nach Joh. 1, 19 f. haben die Juden gemeint, daß vor dem Messias noch der Elias und der Prophet kommen werden. Das Wort Deut. 18, 15 f., daß einst ein Prophet wie Mose kommen werde, mußte in Erfüllung gehen, sonst konnte der Messias nicht kommen, und weil nach Mt. 11, 14 Johannes der Elias ist, bleibt für den Propheten kein Raum zwischen Johannes-Elias und Jesus-Messias frei, weswegen dieser selbst zugleich der verheißene Prophet sein muß, und zwar in der Weise, daß er zuerst die Rolle des Propheten und dann diejenige des Messias spielt. Er wird demzufolge von Bornhäuser als der Prophet-Messias bezeichnet (Das Wirken des Christus durch Taten und Worte, 1921, S. 21 f.).

Auch die Ansicht Bornhäusers zerreißt das Berufsbewußtsein Jesu, indem sich dieser zwar bei seinen Lebzeiten als den Messias weiß, aber nur als der Prophet und Gottesknecht auftritt und wirkt. Es ist ein Fehler dieser Auffassung, daß die Gestalt des Knechtes Jahwes und diejenige des Messias nicht innerlich zusammengeschmolzen, sondern nebeneinander gestellt worden sind. Und die Erwartung der Juden auf den Propheten ist uns nur aus dem Johannesevangelium und überhaupt zu wenig bekannt, um eine solche Konstruktion tragen zu können. Eine Stütze scheint diese allerdings in der Aussage zu haben, daß Jesus ein

Prophet, mächtig in Tat und Wort vor Gott und allem Volk war (Luk. 24, 19), und daß Gott durch die Erhöhung ihn zum Herrn und zum Messias gemacht hat (Act. 2, 36). Es fragt sich aber, ob wir das Recht haben, diese Aussagen für die Ansicht Bornhäusers zu verwerten, da die bei diesen Gelegenheiten Redenden offenbar an die Anschauungen und Voraussetzungen des Volkes anknüpfen und gar nicht die eigene Anschauung Jesu und der Gemeinde wiederzugeben brauchen.

Dazu kommt, daß Jesus den Evangelien zufolge bei seinen Lebzeiten nicht nur der Bestimmung nach der Messias ist, sondern, wie oben erwähnt, unzweifelhaft auch als solcher handelt und wirkt. Es hängt dies damit zusammen, daß die Gottesherrschaft nicht nur eine zukünftige, sondern auch eine gegenwärtige ist, was in der Beelzebul-Perikope deutlich zum Ausdruck kommt. Es heißt da: „Wenn ich aber durch den Geist Gottes die Dämonen austreibe, dann ist ja die Herrschaft Gottes schon zu euch gekommen. Oder wie kann jemand in das Haus des Starken eindringen und seine Sachen rauben, wenn er nicht zuerst den Starken gebunden hat, dann mag er sein Haus ausrauben" (Mt. 12, 28—29 = Lk. 11, 20—22). Hier müssen wir darauf achten, daß ausdrücklich gesagt wird, daß die Herrschaft Gottes schon gekommen ist. Wir dürfen diese Aussage nicht mit Jul. Holtzmann, Bernhard Weiß u. a. so erklären: „so ist in demselben Maße im Anzug, in Verwirklichung begriffen, ja schon zu euch gelangt, faktisch gekommen das Reich Gottes". Denn es steht nicht da, daß sich die Gottesherrschaft durch die Dämonenaustreibungen allmählich verwirklicht, sondern daß sie gekommen ist (*ἔφθασεν*), womit allerdings auch gegeben ist, daß eine allmähliche Verwirklichung derselben in und mit den Austreibungen stattfindet. Diese aber beweisen nach Jesus, daß die Herrschaft Gottes schon

errichtet ist, weil sie zeigen, daß die Herrschaft des Satans prinzipiell besiegt ist, und daß Gott die Macht übernommen hat.

Sowohl Holtzmann als Weiß und Zahn deuten Mt. V. 29 auf Jesus und finden in diesem Verse einen Hinweis auf seinen Sieg über den Satan in der Wüste. Man muß dann den Vers an V. 28[a] anknüpfen: Oder wenn ich nicht durch den Geist Gottes die Dämonen austreibe... In dieser Weise aber bekommt das vorangestellte „durch den Geist Gottes" keine Erklärung. Denn ein prinzipieller Sieg Jesu zeigt, daß er Macht hat, die Dämonen auszutreiben, erklärt aber nicht, daß es durch den Geist Gottes geschieht. Dagegen korrespondiert ἐν πνεύματι ϑεοῦ mit ἡ βασιλεία τοῦ ϑεοῦ, was zeigt, daß hier Gott das reelle Subjekt ist. Die nächste Anknüpfung des Verses 29 ist daher V. 28[b], daß die Herrschaft Gottes gekommen ist: Oder wenn dies nicht der Fall ist, wie kann dann die Beute des Starken geraubt werden? Er muß ja zuerst gebunden worden sein. Ist aber dies mit dem Satan der Fall, dann ist die verheißene Gottesherrschaft gekommen, die ja vor allem den Sturz des großen Widersachers, des Herrn dieser Welt, herbeiführen muß (Ass. Mos. 10, 1—10), und dann wird es verständlich, daß die Beute nun verteilt wird, nämlich an Jesus, indem ihm Gott seinen Geist gibt und ihn die Dämonen durch diesen austreiben läßt. Mit Recht kann man auch mit Jülicher gegen die Deutung des Verses auf die Versuchung Jesu einwenden, daß die Situationen grundverschieden sind, indem Jesus dort der Angegriffene ist, der sich erfolgreich wehrt, hier dagegen der Angreifer, der dem Teufel seinen Besitz entreißt, warum weder die Pharisäer noch die Evangelisten, geschweige Jesus, aus der Versuchungsgeschichte eine Fesselung des Satans herausgelesen haben würden (Die Gleichnisreden Jesu, 1910, II S. 226). Daß Jesus durch seinen ethischen Sieg über den Satan in der Wüste ihm seine Macht als Verursacher

der Krankheit genommen haben sollte, ist ein Gedanke, der sich sonst nie nachweisen läßt. Daher sehen wir auch, daß die Tradition die Herrschaft Jesu über die Dämonen nicht mit seinem Sieg bei der Versuchung, sondern mit seiner Geistesausrüstung, die vor dieser stattfand, begründet (Act. 10,38; 4,27). Der Kampf und der Sieg ist daher an unserer Stelle von einer ganz anders eingreifenden Art, indem Gott selber den Starken gebunden und entwaffnet hat.

Wir haben hier dieselbe Vorstellung wie Lk. 10, 17—18, wo von einem Sturz des Satans geredet wird. Diese Überwältigung des Teufels wird wohl in der Sendung Jesu ihre Voraussetzung haben. Sie ist in der unsichtbaren Welt geschehen, und die damit angefangene Gottesherrschaft wird durch die Tätigkeit Jesu in der sichtbaren Welt durchgeführt. Dies bedeutet es nämlich, wenn Mt. 12, 29 gesagt wird, daß der Starke gebunden worden ist, und daß man aus diesem Grunde in sein Haus eindringt und seine Sachen raubt. Dies will aber wieder sagen, daß Jesus hier als der verheißene Erlöser auftritt. Man erwartete im Spätjudentum, daß der Messias nicht nur wie in den alten Weissagungen König in der neuerrichteten Gottesherrschaft sein (Jes. 9. 11), sondern auch die Errichtung derselben vermitteln, von den Feinden befreien und als der Stellvertreter Gottes die verheißene Herrschaft auch in dieser Weise ausüben sollte (Ps. Sal. 17, 21 f.; Sib. III, 653; 1. Hen. 46. 51—53; 4. Esr. 13, 5 f., 27—28; Bar (syr) 36 f.). Und es ist dies, was nun geschieht, indem Jesus die Menschen aus der Herrschaft des Satans erlöst, sie umschafft, leitet und führt. Erlöst aber Jesus vom Satan, und errichtet und übt er so die Herrschaft Gottes aus, so ist er nicht nur dem Namen nach der Messias, sondern er *wirkt* auch als solcher.

In dieser Weise bedingt die Vorstellung von einer gegenwärtigen Gottesherrschaft, die wir auch anderswo antreffen

(Mt. 11, 2f. 11 = Lk. 7, 18; 17, 20—21; Mk. 4, 26—32; Mt. 13, 31—33 = Luk. 13, 18—21), einen gegenwärtigen Messias und eine gegenwärtige Messiastätigkeit, weswegen die Ansicht Bornhäusers von einer Scheidung zwischen einem prophetischen und einem messianischen Wirken Jesu nicht stichhaltig ist.

Das, was das Prophetische und Messianische zur Einheit verbindet, ist indessen der Geistesbesitz, indem Jesus der Geistesträger *κατ᾽ ἐξοχήν* und eben als solcher der Messias ist.

Weil aber der Geist durch Jesus wirkt, paßt auf ihn das Wort des Täufers, daß er mit heiligem Geist taufen soll (Mt. 3, 11 = Lk. 3, 16; Mk. 1, 8; Joh. 1, 33). Das ganze Wirken Jesu ist nach der Tradition als eine Geistestaufe anzusehen, und dies Taufen sollte nach dem Tode Jesu fortgesetzt werden, indem sich dann die Verheißung von der großen Geistesausgießung der Endzeit erfüllen sollte (Joel 3, 1—5). Daher verspricht Jesus in den Abschiedsreden des Johannesevangeliums, daß er den Jüngern den Geist der Wahrheit als Ersatz für seine Gegenwart senden wird (14, 15—17. 26; 15, 26; 16, 13f.), und als Auferstandener sagt er: „Siehe, ich sende die Verheißung meines Vaters zu euch. Ihr aber sollt in der Stadt bleiben, bis ihr Kraft aus der Höhe anzieht" (Lk. 24, 49), und weiter: „Johannes hat mit Wasser getauft, ihr aber sollt in wenigen Tagen von jetzt ab mit heiligem Geiste getauft werden" (Act. 1, 5), was bei der großen Geistesausgießung am Pfingsttage in Erfüllung geht (2, 1f.). Es wird auch erzählt, daß er als Auferstandener die Jünger anbläst, indem er sagt: „Empfangt den Heiligen Geist!" (Joh. 20, 22), und er befiehlt ihnen, auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes zu taufen (Mt. 28, 19).

---

6. Rückblick.

Mit der messianischen Geistestaufe sind wir mit den Stellen der Tradition, die den Geist erwähnen oder ein Getriebenwerden Jesu vom Geiste voraussetzen, insofern fertig geworden, als es bis jetzt unsere Aufgabe gewesen ist, den Sinn der Tradition über die Begründung des Sendungsbewußtseins Jesu zu untersuchen.

Wenn wir nun auf unsere Untersuchung zurückschauen, dürfen wir mit Recht sagen, daß sich unsere Erwartung bestätigt hat: die Tradition gibt der Anschauung Ausdruck, daß Ergebnisse außerordentlicher Art auch das Sendungsbewußtsein Jesu bedingt und getragen haben. Auch Jesus ist nicht aus dem Grunde aufgetreten, daß er neue Ideen und Lehren kannte, denen er Eingang im Volke verschaffen wollte. Er hat sich nicht auf die innere Logik und die Schönheit seiner Gedanken berufen, um das Recht seines Wirkens zu rechtfertigen. Und er ist nicht nur aus dem Grunde aufgetreten, um das selige Leben, das er selbst führte, aus Liebe den andern Menschen beizubringen. Zweifelsohne haben die religiös-ethische Gottessohnschaft und die grenzenlose Liebe für das Auftreten und Wirken Jesu eingreifende Bedeutung gehabt. Es sind aber nicht Reflexion und Neigung, die ihn zum Gottesgesandten gemacht haben, sondern es sind wie bei allen anderen Gottesgesandten außerordentliche Erlebnisse, die derart gewesen sind, daß er auftreten mußte und nicht anders konnte. Wie andere Gesandten Gottes hat sich auch Jesus von einer objektiven Macht ergriffen gefühlt, die ihn befähigte, eine neue Botschaft zu empfangen, und ihn dazu zwang, diese zu verkündigen. Er wurde wie die Propheten durch eine überwältigende Offenbarung äußerer Art berufen, wie diese hat er Gesichte und Auditionen gehabt, und wie anderen Gottesgesandten ist es auch ihm

unzweifelhaft gewesen, daß die erlebten Vorgänge nicht subjektive Phänomene, sondern objektive Kundgebungen aus der göttlichen Welt gewesen sind.

Weiter haben wir gesehen, daß nach der Tradition die rein innerliche Offenbarung eine dominierende Rolle gespielt hat. Jesus hat nicht sein ganzes Wirken hindurch von einer grundlegenden Offenbarung gezehrt, auch nicht von einzelnen, gelegentlichen Offenbarungen gelebt, sondern er hat eine stetige innere Überwältigung und Nötigung erfahren, die er nur als Eingebung durch eine objektive Macht, den Geist Gottes, auffassen konnte. Indem er aber in dieser Weise einen stetigen Strom göttlicher Mitteilung erlebt, fühlt er sich nicht nur passiv, sondern aktiv und frei, da sein eigenes Denken und Wollen mit demjenigen des Vaters zusammenfällt, weswegen er als einer, der Vollmacht hat, auftritt, seine eigenen Gedanken und doch die Worte Gottes gibt und seinen eigenen Willen und doch denjenigen Gottes ausspricht.

Ferner haben wir gesehen, daß Jesus Machttaten außergewöhnlicher Art ausgeführt hat, und daß er sich dabei von einer objektiven Macht befähigt fühlte, die er nur als den Geist Gottes auffassen konnte. Und er ist von der Richtigkeit dieser Auffassung in dem Grade überzeugt gewesen, daß er die Gegner vor Lästerung des in ihm wirkenden Geistes als einer unvergebbaren Sünde warnen kann.

Weil aber Jesus in dieser Weise außerordentliche Erfahrungen aus der übersinnlichen, göttlichen Welt gemacht hat, mußte er als Gottesgesandter auftreten und sein Wirken allem Widerstand der Welt zutrotz zu Ende bringen. Es war die eigentümliche Art dieser Erfahrungen, die ihn dazu zwang, als messianischer Gesandter Gottes aufzutreten. Nicht wegen der Vollkommenheit seiner religiös-ethischen Ideen, nicht weil

er sich als Vollender der religiösen Gedanken seines Volkes gefühlt hat, ist er als der Messias aufgetreten, sondern weil er sich als solchen um außergewöhnlicher Erfahrungen willen fühlen mußte und nicht anders konnte. Es ist dies, was das Messiasbild Jesu in der Tradition erst recht verständlich macht und seine Ausdauer im Leiden und Tod erklärt. Zu den verlorenen Schafen hat er die innigste Liebe gefühlt, und er wäre schon durch diese allein zu einem aufopfernden Leben als ein wahrer Hirt des Volkes getrieben worden. Den Mut aber dazu, als der messianische Hirt zu leben und zu sterben, hat ihm die Liebe allein nicht geben können, sondern er hat ihn dadurch erhalten, daß Erlebnisse äußerer und innerer Art ein messianisches Sendungsbewußtsein in ihm erzwangen.

Wenn aber dies richtig ist, hat sich damit erwiesen, daß das Prinzip der allgemeinen Analogie des religiösen Sendungsbewußtseins, wenn wir einfach der evangelischen Tradition folgen, auch für Jesus Gültigkeit hat. Hiermit ist gegeben, daß die in den Evangelien bezeugte Begründung des Sendungsbewußtseins Jesu, an und für sich und als Grundzug betrachtet, nicht geringe Wahrscheinlichkeit für sich hat. Wenn er ein Sendungsbewußtsein wie das geschilderte gehabt hat, scheint er auch einen entsprechenden Geistesbesitz gehabt haben zu müssen, und umgekehrt: wenn er einen Geistesbesitz wie den geschilderten besessen hat, muß er auch ein dem entsprechendes Sendungsbewußtsein gehabt haben. Es fragt sich nun, ob sich das eine oder das andere auch nach kritischer Prüfung festhalten läßt. Wir haben bis jetzt die Tradition einfach wie sie lautet, hingenommen, nur daß wir die hierher gehörigen Momente herausgesucht und dem Sinn der Tradition gemäß kombiniert haben. Nun erhebt sich aber die Frage, ob sich das von der Tradition Erzählte auch nach kritischer Prüfung festhalten läßt. Da es die Frage nach dem Berufsbewußtsein Jesu ist, die

wir in diesem Buche beleuchten wollen, greifen wir eine solche Prüfung am Geistesbesitz an, um zu untersuchen, ob die Tradition recht hat, wenn sie Jesus einen solchen beilegt; in dem Maße, als sich dies erweisen läßt, wird auch die geschichtliche Wahrscheinlichkeit des in der Tradition bezeugten Sendungsbewußtseins Jesu wachsen.

Drittes Kapitel.

Die Geschichtlichkeit des Geistbesitzes Jesu.

Wenn wir hier von der Geschichtlichkeit des Geistbesitzes Jesu sprechen, will dies sagen, daß wir untersuchen wollen, ob dieser Besitz geschichtlich wahrscheinlich sei, bezw. sich der Wahrscheinlichkeit nähere. Wir sind im vorigen zu einer hypothetischen Wahrscheinlichkeit gelangt, indem nachgewiesen worden ist, daß ein messianisches Sendungsbewußtsein entsprechende Erlebnisse außergewöhnlicher Art, und umgekehrt der Geistbesitz ein entsprechendes Sendungsbewußtsein voraussetzt. Wir sind also zu einem Entweder-oder gekommen, indem wir noch keine von den Alternativen als wirklich und damit als berechtigten Ausgangspunkt nachzuweisen gesucht haben. Weil aber die Frage vor allem ist, ob sich das messianische Selbstbewußtsein Jesu festhalten läßt, greifen wir eine Untersuchung des Geistbesitzes an, um zu prüfen, ob sich ein solcher als zuverlässiger Ausgangspunkt festhalten läßt. Und wenn wir dies nicht ohne weiteres, sondern erst nach einer religionsgeschichtlichen Umschau in Angriff nehmen, ist dies darin begründet, daß erst eine solche uns auf die Bedeutung des Geistbesitzes für ein Sendungsbewußtsein aufmerksam macht und uns ihn recht einzuschätzen lehrt. Dazu kommt, daß die von uns erwiesene Analogie auf die Frage nach der Geschichtlichkeit eines Geistbesitzes an und für sich insofern Einfluß üben können wird, als es dieser Analogie gemäß für diese Frage von Belang sein kann, ob sich als ersichtlich oder nicht nachweisen läßt, daß überhaupt ein Bewußtsein davon, aus-

gesandt zu sein, Jesus nach den Quellen beigelegt werden muß. Aus diesen Gründen nehmen wir erst hier die Frage nach der Geschichtlichkeit des Geistbesitzes Jesu in Angriff.

Es begegnet uns aber bei dieser Untersuchung, wie in der Einleitung angedeutet, die Schwierigkeit, daß das Quellenmaterial nur von den Anhängern Jesu herrührt und daher einseitig nach dem Glauben der Gemeinde, um diesen zu begründen und zu stärken, orientiert ist. Die Möglichkeit, daß der ursprüngliche Sachverhalt im Interesse der Erbauung mehr oder minder übermalt worden sei, ist daher an und für sich nicht ausgeschlossen, und es muß bei einer geschichtlichen Untersuchung mit dieser Möglichkeit gerechnet werden.

---

1. Der Geistbesitz Jesu und der Gemeindeglaube.

Wir wissen, daß es früh der Glaube der Gemeinde gewesen ist, daß Jesus mit dem Geist gesalbt und dadurch befähigt worden sei, Krafttaten auszurichten. Wir haben gesehen, daß es Act. 10, 38 heißt, daß Gott Jesus „mit heiligem Geist und Kraft salbte", und daß diese Salbung sich auf die Ausrüstung bei der Taufe bezieht. Wenn es „Geist und Kraft" heißt, will dies sagen, daß dieser Geist machtvolle Wirkungen ausübte (Luk. 1, 17; 1. Kor. 2, 4); worin diese bestanden, hören wir im Relativsatz, der den Beweis dafür gibt, daß es sich so verhalte. Dies ist nämlich daraus ersichtlich, daß Jesus „umherzog und wohltat und alle heilte, die von dem Teufel vergewaltigt wurden, weil Gott mit ihm war". Denn wenn Gott in dieser Weise mit ihm war, muß er ihn mit heiligem Geist ausgerüstet haben. Die von dem Teufel Vergewaltigten können hier nicht die Besessenen allein, sondern nur alle Kranken überhaupt sein, da die Heilung der ersten nicht als alleinige

Wirkung der Wohltat Jesu betrachtet werden konnte, und jede Krankheit als eine Wirkung des Satans angeschaut werden kann (Hiob 1—2; Luk. 13, 16; 1. Kor. 5, 4; 2. Kor. 12, 7). Es wird mithin hier die ganze Heiltätigkeit Jesu auf den Geistbesitz zurückgeführt, indem Gott durch den Geist die Heilungen Jesu vollzieht, und es ist dabei die Anschauung der Gemeinde, die hier zum Ausdruck kommt.

Dann aber fragt es sich, ob nicht in den Evangelien die Vorstellung des Geistbesitzes Jesu der Niederschlag einer Gemeindeanschauung sei, die hier den wirklichen Sachverhalt ganz oder teilweise übermalt habe, und das um so mehr, als die Gemeinde überhaupt Taufe und Geistbesitz zusammenknüpfte (Act. 2, 38; 1. Kor. 12, 13) und nach Paulus wunderbare Heilungen als durch den Geist Gottes vermittelt ansah (12, 9—10. 28—29).

Es verdient in dieser Verbindung beachtet zu werden, daß der Geistbesitz Jesu besonders deutlich bei Lukas hervortritt. Gleichwie dieser ihn in der Apostelgeschichte betont, so ist er auch unter den Synoptikern derjenige, der am häufigsten erwähnt, daß Jesus vom Geist geleitet wurde oder von ihm redete. So wird Luk. 4, 14 ausdrücklich gesagt, daß er nach der Versuchung in der Kraft des Geistes nach Galiläa zog, der Heilandsruf wird 10, 21 als ein Frohlocken im Heiligen Geist bezeichnet, und 11, 13 wird gesagt, daß Gott denen, die ihn bitten, den Heiligen Geist gibt. An allen diesen Stellen wird bei Matthäus und Markus der Geist gar nicht erwähnt, wobei hinzukommt, daß Lukas auch in der Kindheitsgeschichte häufiger als Matthäus vom Geist spricht (1, 15. 17. 41. 67; 2, 25. 26. 27), und daß er in der Apostelgeschichte nicht bloß Jesus und hervorragende Männer der Gemeinde, sondern sämtliche Taufgenossen als Geistträger schildert und mit Vorliebe den Geist hervorhebt (1, 2; 10, 38; 2, 1 f.; 6, 3. 5. 10; 11, 24;

2, 38; 5, 32; 10, 44; 15, 8). Durch diese Annahme einer allgemeinen Geistbegabung berührt sich Lukas mit Paulus (1. Kor. 12, 13; Gal. 3, 2), und wenn die Apostelgeschichte öfters Gesichte und enthusiastisches Reden erwähnt (7, 55 f.; 10, 10 f.; 11, 5 f.; 2, 4 f.; 10, 44 f.; 11, 15), scheint dies mit der Einschätzung solcher Phänomene in heidenchristlichen Gemeinden in Verbindung stehen zu können. Die neuere Forschung hat mit Energie die Aufmerksamkeit darauf hingelenkt, daß sich in der hellenistischen Welt eine mystische Frömmigkeit geltend machte (G. Anrich, A. Dietrich, F. Cumont, R. Reitzenstein u. a.), und wir wissen auch, daß eine solche auf heidenchristliche Gemeinden einen gewissen Einfluß ausgeübt hat, indem sie Erscheinungen wie Verzückung und glossolalisches Reden als die höchsten Äußerungen christlichen Lebens angesehen haben, weswegen Paulus sie vor einer solchen Einschätzung warnen muß (1. Kor. 14; 2. Kor. 12, 1—10; Kurt Deißner, Paulus und die Mystik seiner Zeit, 1921, S. 47 f.). Ist dem aber so, wird man versucht werden können, die stärkere Hervorhebung des Geistes im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte als die Folge einer Theorie des heidenchristlichen Verfassers anzusehen, der aus seiner heidnischen Vergangenheit ein besonderes Interesse für das pneumatische Moment habe und in seinen Schriften den hohen Wert des Christentums als pneumatische Erscheinung erhärten wolle. Es wird daher auch von P. Volz ein hellenistisch-mystischer Einschlag bei Lukas behauptet, während dagegen bei Markus und Matthäus die Geistbegabung aus jüdischen Voraussetzungen zu erklären sei (Der Geist Gottes, 1910, S. 198).

Man ist aber auch weitergegangen, indem man versucht hat, den Ursprung des Geistbegriffes auch bei Markus und Matthäus und damit in sämtlichen synoptischen Evangelien aus der hellenistischen Mystik zu erklären. So neuerdings H. Leise-

gang (Pneuma hagion, 1922), dessen Versuch wir näher betrachten wollen.

Leisegang will den Beweis erbringen, daß alle Stellen, an denen in den synoptischen Evangelien von dem Heiligen Geist als einem das Leben und die Lehre Jesu tragenden Faktor die Rede ist, gar nicht zum ursprünglichen Evangelium gehören, sondern später in Rücksicht auf das Heidentum und aus seinem Geist entstanden sind und sich als Zusätze der ältesten evangelischen Überlieferung erkennen lassen. Er ordnet diese Stellen unter folgende Gesichtspunkte ein: Empfangen vom Heiligen Geist, die Feuertaufe, die Jordantaufe, die Sünde wider den Heiligen Geist, die Verleihung des Geistes an die Jünger. In betreff des ersten Punktes wird behauptet, daß in der griechischen Frömmigkeit ein fester gedanklicher Zusammenhang zwischen dem *πνεῦμα προφητικόν* und der Schwängerung einer Frau in der Weise bestehe, daß das göttliche *πνεῦμα* entweder durch die Gottheit unmittelbar oder durch einen Propheten auf eine Frau übertragen werden könne, die hierdurch selbst zur Prophetin werde (S. 34). Die Feuertaufe ist nichts anderes als die Geistestaufe selbst, die in hellenistischen Kreisen des Urchristentums im Anschluß an die griechische Dionysosreligion, an den Zauber und die Mysterien mit einer Feuererscheinung gedacht wurde (S. 76). Was die Jordantaufe anbelangt, wird daran erinnert, daß im Hebräerevangelium der Geist als die Mutter Jesu vorgestellt wird, was mit einer Göttertrias: Vater, Mutter und Sohn in der hellenistischen Mystik in Verbindung gebracht wird (S. 80 f.). Die Sünde wider den Heiligen Geist Mark. 3, 29; Matth. 12, 32 ist ursprünglich eine Lästerung des Namens Gottes gewesen (S. 105), und diese ist aus dem Grunde zur Sünde wider den Geist geworden, weil ein ähnliches Wort von einer unvergebbaren Sünde gegen den in Jesus und den Jüngern wirkenden, als prophetische Kraft gedachten Geist

handelte (Luk. 12, 10; S. 96 f.). Und bei der Verleihung des Geistes an die Jünger (Matth. 10, 20; Mark. 13, 11; Luk. 12, 12) handelt es sich um die Glossolalie, die hier in die evangelische Überlieferung eingetragen ist (S. 112 f.).

Es ist nicht schwer zu sehen, daß die evangelischen Texte bei Leisegang nicht zu ihrem Recht kommen, sondern einseitig unter griechisch-mystischem Gesichtspunkt gesehen werden. So kommt der Heilige Geist bei der Empfängnis weder in Matthäus noch Lukas als *πνεῦμα προφητικόν*, sondern echt alttestamentlich als schaffende Kraft in Betracht („Kraft des Höchsten", Gen. 1, 2; 2, 7; Ps. 33, 6; 104, 29—30; Hiob 33, 4), und wenn „das Erzeugte heilig, Sohn Gottes" genannt werden soll (Luk. 1, 35), ist damit eine Sohnschaft in ethischem Sinn gemeint (3, 38). Das Jesuskind wird dazu nicht als Prophet und Maria nicht als Prophetin geschildert (auch Luk. 1, 46—55 nicht). Wir sehen somit, daß wir uns hier nicht auf hellenistischem, sondern auf jüdischem Boden befinden. Dasselbe ist mit der Feuertaufe der Fall, indem diese im Text nicht mit der Geistestaufe zusammenfällt, sondern ein Sterben und eine Vernichtung durch das Gericht bezeichnet (s. Matth. 3, 12 = Luk. 3, 17; Mark. 10, 38 f.; Luk. 12, 50), womit eine griechische Analogie fortfällt. Und was die Jordantaufe angeht, so ist die Argumentation Leisegangs höchstens für das Hebräerevangelium, nicht aber für die älteren, synoptischen Evangelien stichhaltig; außerdem wird die behauptete Analogie dadurch entkräftet, daß der Geist in Jesus eingeht. Dies läßt sich am besten aus jüdischen Voraussetzungen erklären, nach denen die Jordantaufe als Amtsausrüstung und Berufungsgesicht zu verstehen ist.

Auch die Ausführung Leisegangs über das Wort von der Sünde wider den Geist ist nicht stichhaltig. Er meint, der Zusammenhang dieses Wortes Luk. 12, 10 zeige, daß der Geist in dieser Aussage ursprünglich nicht als eine dämonenaustreibende,

sondern als die prophetische, in Jesus und seinen Jüngern wirksame Kraft gedacht würde (S. 107). Hiergegen spricht aber, daß der Zusammenhang bei Lukas lose ist, indem das Wort hier als der Höhepunkt einer gedachten Verleugnung durch die Jünger angesehen werden kann, was auf eine indirekte Lästerung des Geistes führt (s. Hebr. 10, 29). Dagegen zeigt das Wort bei Matthäus einen festen Zusammenhang, und es handelt sich hier um eine direkte Lästerung des in Jesus wirkenden, dämonenaustreibenden Geistes. Wenn daher zwischen der Stellung des Wortes bei Matthäus und derjenigen bei Lukas gewählt werden soll, muß diejenige des Matthäus vorgezogen und die Bedeutung des Wortes nach dem Zusammenhang bei Matthäus festgestellt werden. Wir werden später bei der speziellen Behandlung der Beelzebul-Perikope auch zeigen können, daß die Einsetzung des Namens Gottes für den Geist Gottes auf unrichtigen Voraussetzungen beruht. Endlich ist die Auffassung von Matth. 10, 20 als Zungenrede völlig verfehlt. Welcher Trost sollte es den Jüngern vor Statthaltern und Königen sein, daß sie in Zungen reden und damit sprechen werden, was niemand versteht (1. Kor. 14, 2. 16)? Vielmehr fordert der Zusammenhang, daß hier in echt jüdischer Weise von dem Geist der Einsicht und der Weisheit die Rede ist.

Überhaupt kommt der Geist in den Evangelien nie als Prinzip der ekstatischen Rede in Betracht. Wir hören nie, daß jemand sich selbst in ekstatischer Verzückung verliert, sondern die Geistesträger treten immer als bewußt handelnd auf. Sie verschmelzen nie wie die Mystiker mit der Gottheit, sondern wie die alttestamentlichen Propheten stehen sie dem göttlichen Ich als selbständige Persönlichkeiten gegenüber und sprechen ihre Gedanken und Gefühle mit verständlichen Worten aus. Die Frömmigkeit der Evangelien ist überhaupt keine enthusiastisch-mystische, die die Verzückung als das höchste Erlebnis

ansieht und daher zur Gleichgiltigkeit für die ethischen Werte führt, sondern sie ist eine persönlich-ethische Gottesgemeinschaft, wo der Fromme stets Gott mit vollem Bewußtsein gegenübersteht und ihm als Diener untertan bleibt. Und der Gott, den Jesus offenbart, ist wie im Alten Testament ein Gott der Geschichte, ein handelnder Gott, der in den Gang der Dinge gewaltig eingreift, um eine verheißene Herrschaft zu errichten, und er fordert von den Menschen nicht ekstatische Übungen, sondern Buße, Glauben und tätige Liebe (Mark. 2, 1 f.; Luk. 15, 11 f.; Mark. 12, 29—31; 10, 21). Man kann auch nicht die Gebote Jesu, dem Eigentum und der Familie zu entsagen, als mystische Elemente auffassen. Er hat nämlich nicht von allen, sondern nur von Jüngern im engeren Sinn Verzicht auf irdischen Beruf und Familie gefordert (Mark. 10, 21. 28 f.), und dies hat er um deswillen getan, daß sie sich einem wirksamen Leben als Verkündiger ganz widmen sollten. Er hat die Ehe als göttliche Institution bestätigt (Mark. 10, 1—10) und gefordert, daß man dem Kaiser, was des Kaisers ist, geben soll (12, 17). Selbst ist er „ein Fresser und Weinsäufer" gescholten worden (Matth. 11, 19 = Luk. 7, 34), und seinen Anhängern hat er kein Fasten befohlen oder irgend eine Art von Essen und Trinken verboten. Dies alles zeigt, daß die Frömmigkeit der Evangelien nicht griechisch-mystischer, sondern jüdisch-prophetischer Art ist. Hiermit stimmt auch überein, daß der Geist in den Evangelien nie Visionen oder Entzückungen vermittelt, wo das klare Bewußtsein und der selbständige Sinn verwischt und der Abstand zwischen dem Geistträger und Gott nicht bewahrt wird.

Dies ist auch mit den Gesichten der Apostelgeschichte der Fall. Wenn hier auch ein paarmal von ekstatischem Reden gesprochen wird, beweist dies nicht griechischen Einfluß, solange nicht bewiesen worden ist, daß solches Reden auf palästinensischem

Boden überhaupt nicht stattgefunden habe. Es ist aber an und für sich nicht unwahrscheinlich, daß bei den Jüngern der gewaltige Durchbruch nach der Auferstehung Jesu von außerordentlichen Phänomenen dieser Art begleitet war. Das ekstatische Reden am Pfingsttage wird Act. 2, 16 als Erfüllung der Verheißung von der Geistausgießung Joel 3, 1 bezeichnet, und es entspricht wohl dem jüdischen Denken, es als Geisteswirkung aufzufassen. Es war ja ein ekstatisches Benehmen aus dem Alten Testament als Geisteswirkung bekannt (1. Sam. 10, 6. 10; 19, 20 f.), und die Wiederherstellung der heiligen Schriften war durch das ekstatische Reden Esras geschehen (4. Esr. 14, 18 f.; 41, 43—44). Weiter wird in der Apostelgeschichte der Geist als der Geist des Glaubens, der Weisheit und Erkenntnis dargestellt (6, 3. 5. 10; 11, 24; 4, 8; 10, 19. 28; 11, 12; 13, 9), was alles echt biblisch-prophetisch gedacht ist. Es ist aber auch echt spätjüdisch, da es nach spätjüdischem Glauben der Geist ist, der den Propheten ihre Erkenntnis gegeben hat (Dan. 4, 5 f. 15; 5, 11; Sir. 48, 24; 1. Hen. 91, 1; Jub. 31, 12), und es gesagt wird, daß der Messias den Geist der Gerechtigkeit, der Lehre und der Kraft besitzen soll (1. Hen. 62, 1; 49, 3). So auch in der älteren rabbinischen Tradition (Volz, S. 78 f.). Wenn endlich vom Geist gesagt wird, daß er den Philippus wegriß (Act. 8, 39—40) stimmt dies wohl mit biblisch-jüdischen Vorstellungen überein (1. Kön. 18, 12; 2. Kön. 2, 16; Bel und der Drache 2, 36, das Forttragen Jesu durch den Geist im Hebräerevangelium).

Überhaupt läßt sich die Vorstellung vom Messias als Geistträger an und für sich sehr wohl aus jüdischen Voraussetzungen verstehen (Ps. Sal. 17, 37; Jes. 11, 2), und so auch die übrige Verwendung des Geistbegriffes im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte. Mit Volz einen hellenistischen Einschlag im Evangelium anzunehmen, ist nicht nötig. Nur wird die helle-

nistische Vorzeit des Verfassers sein Interesse für Geistes-phänomene vermehrt haben, so daß er im Evangelium öfter als die andern Evangelisten den Geist erwähnt, was aber keine neue Auffassung dieser Phänomene zu bedeuten braucht. Daß es ihm übrigens nicht auf den Namen ankommt, zeigt die Stelle Luk. 11, 20, wo er „den Geist Gottes" (Matth. 12, 28) durch „den Finger Gottes" ersetzt.

Indem wir in dieser Weise auf jüdische Voraussetzungen des Geistbegriffs geführt werden, erhebt sich die Frage, ob dieser das Produkt jüdisch-christlicher, in die heilige Geschichte eingetragener Vorstellungen sei. Es ist bei dieser Fragestellung von Belang, daß in der jüdischen Eschatologie nie gesagt wird, daß der Messias als Geistträger Wunder tun soll, da ihm der Geist in Übereinstimmung mit Jes. 11, 1 f. Weisheit, Einsicht und Erkenntnis gibt (1. Hen. 49, 3—4; Ps. Sal. 17, 36—38; Test. Lev. 18; Jud. 24). Es wird allerdings von wunderbaren Taten in Verbindung mit der Erscheinung des Messias gesprochen, indem die verheißene Herrschaft in wunderbarer Weise durch die Hilfe Gottes begründet wird. Es wird auch Volksglaube gewesen sein, daß er sich durch Zeichen legitimieren könnte (Mark. 8, 11—13; Joh. 6, 30 f.; 1. Kor. 1, 22). Nie wird aber gesagt, daß er eine Heilungs- und Wundertätigkeit wie diejenige Jesu ausführen sollte. Allerdings heißt es San. 98[a], daß er an den Toren Roms unter Armen, Kranken und Verwundeten sitzen werde, um ihnen zu dienen, indem er sie verbinde. Es wird aber hier nicht von Wundertaten gesprochen, und diese Werke gehören auch nicht der eigentlichen Aufgabe des Messias an, sondern sie finden statt, während er noch ein stilles und verborgenes Dasein in der Hauptstadt des Feindes führt, wo er sich durch Taten der Liebe in Erfüllung des Gesetzes übt und sich seiner Aufgabe würdig zu machen sucht (Weber, Jüdische Theologie, 1897, S. 359). Die Wohltaten

geschehen also um des Messias willen, indem sie seine eigene persönliche Entwicklung befördern sollen, während sie keine Bedeutung als Bestandteile der messianischen Tätigkeit selbst haben. Wir haben auch hier eine Tradition, die wie die Idee eines armen und leidenden Messias in der Drangsalszeit nach der Zerstörung Jerusalems entstanden ist (Baldensperger, Das Selbstbewußtsein Jesu, 1892, S. 147 f.). Daß daher die Juden vom Messias eine Heiltätigkeit wie diejenige Jesu erwarteten, läßt sich nicht nachweisen.

Allerdings sollte in der Endzeit unter vielen andern Gütern auch Heilung aller Krankheiten erfolgen (s. Kap. II, 3). Es wird aber nicht gesagt, daß der Messias selbst diese Heilung bewirken sollte, und es war auch bei Jesaia nicht gesagt, daß der Knecht des Herrn Wunder tun sollte, wogegen Verkündigung und geistige Erlösung seine Tätigkeit als Gesalbter sein sollte (Jes. 42, 1—9; 61, 1—3). Es mußte auch naheliegen, 35,5-6[a] wie das unmittelbar Folgende figürlich zu nehmen, wobei hinzukommt, daß das hier Gesagte ausdrücklich als das eigene Werk des Herrn genannt wird, indem er selbst zum Gericht und zum Heil kommt (Jes. 35, 3-10); wie fern es lag, aus Jes. 35, 5-6[a] eine Heiltätigkeit des Messias herauszulesen, geht daraus hervor, daß der erste Evangelist nicht zu dieser Stelle, sondern zu Jes. 53, 4 griff, als er eine solche Tätigkeit als eine von den Propheten geweissagte nachweisen wollte (Matth. 8, 17). Die von Strack und Billerbeck angeführten Beispiele von Deutung im eigentlichen Sinn von Jes. 35. 5 f. gehören einer späteren Zeit an (Das Evangelium nach Matthäus, S. 594).

Wir sehen somit, daß die Vorstellung vom Messias als wundertätigem Geistträger kaum aus jüdischen Vorstellungen abzuleiten ist. Es wird so die Frage sein, ob diese Idee als Produkt von christlichen, der Gemeinde eigentümlichen Vorstellungen anzusehen ist. Wir sahen, daß Jesus in der Apostel-

geschichte als messianischer Geistträger, der als der Messias zugleich der Knecht Jahwes ist, dargestellt wird. Es ist aber beachtenswert, daß die Bezeichnung „Knecht des Herrn“ hier speziell auf dem Hintergrund des Todes und der Erhöhung Jesu gebraucht wird. So wurde er getötet, weil der Gesalbte Gottes den Propheten zufolge getötet werden sollte (3,13—15,18), wurde aber sodann durch die Erhöhung verherrlicht (V. 13,15). Offenbar haben wir bezüglich des ersten Gliedes einen Hinweis auf Jes. 53, während sich der letzte Punkt deutlich auf 52, 12 bezieht, wonach der Knecht Jahwes verherrlicht werden soll. In derselben Weise bilden Tod und Auferstehung 4, 27. 30 den Hintergrund, und daß Jes. 53 von der Gemeinde auf Jesus angewendet wurde, geht aus Act. 8, 32. 35 hervor. Wenn daher Jesus in der Apostelgeschichte der Knecht des Herrn genannt wird, geschieht es auf Grund seines Todes und seiner Verherrlichung, indem der Tod als von Gott gewollt und nach den Schriften vorausbestimmt gedacht ist, und es ist vor allem dies, was ihn zum Knecht des Herrn im messianischen Sinne macht. Dagegen findet sich auch nicht der mindeste Hinweis darauf, daß er Heilungen deshalb ausgeführt habe, weil er als der Knecht Gottes die Verheißungen Jes. 61; 35, 5—6 erfüllen sollte. Daß er heilte, wird Act. 10, 38 als ein Faktum und als eine Folge davon angeführt, daß Gott mit ihm war, was wiederum eine Ausrüstung mit heiligem Geist voraussetzt. Es wird aber nicht gesagt, daß er damit die erwähnten Verheißungen erfüllte, da die Heilungen nur als Beweise dafür dienen, daß er ein von Gott gesandter Mann war, weshalb er auch 2, 22 „ein Mann, der seitens Gottes für euch durch Kräfte und Wunder und Zeichen ausgewiesen ist“, genannt wird. Dies alles spricht dagegen, daß die Vorstellung vom Messias als wundertätigem Geistträger das Produkt vorhandener Gemeindevorstellungen sein sollte.

Diese Beobachtung wird auch dadurch bestätigt, daß keines der Evangelien seine Wunderberichte nach Matth. 11, 4—5; Jes. 61; 35, 5—6 orientiert hat. Wäre die Wunderwirksamkeit auf Jes. 35, 5—6[a] aufgebaut worden, müßten wir erwarten, daß eine Stelle wie Matth. 11, 5 ein Grundschema bilde, nach welchem die evangelischen Wunderberichte im ganzen geordnet wären. Dies ist aber nicht der Fall. Markus, der diese Perikope nicht hat, erzählt nicht nur von Blinden, Lahmen, Aussätzigen, Tauben und Toten, sondern auch von Fieberkranken (1, 30), Besessenen (1, 23; 5, 1—20), Blutflüssigen (5, 25 f.). von der Stillung des Sturmes (4, 35 f.), dem Wandern auf dem See (6, 47 f.) und von der Speisung der Fünf- und und Viertausend (6, 32 f.; 8, 1 f.). Es läßt sich auch nicht ein ursprünglicher Grundstock ausscheiden, der nach Matth. 11, 5 orientiert wäre. Denn schon die Erzählungsreihe Mark. 1, 16-38 geht über dies Schema hinaus, und die Übersicht V. 32—34 ist nicht nach ihm geordnet. Auch Matthäus und Lukas sind nicht danach orientiert, da auch sie nach Markus von einem Fieberkranken (Matth. 8, 14—15; Luk. 4, 38—39), von dem Sturm auf dem See (Matth. 8, 23—27; Luk. 8, 22—25), von Besessenen (Matth. 8, 28—34; Luk. 8, 26—39), von Blutfluß (Matth. 9, 20—22; Luk. 8, 43—48) und von der Speisung der Tausende erzählen (Matth. 14, 13—21; Luk. 9, 10—17). Auch die Übersichten Matth. 4, 24; 15, 29 sind nicht Ausfüllungen des Schemas 11, 5, und dies gibt auch nicht, was früher Kap. 8—9 erzählt wird, wieder, da hier vom Fieber (8, 14—15), dem Wunder auf dem See (V. 23—27) und dem Besessenen (V. 28—34) gesprochen wird, während gleichfalls nicht von *χωλοί*, sondern von *παραλυτικοί* (8, 5 f.; 9, 2 f.; s. Act. 8, 7) und auch nicht von Tauben, sondern von einem Stummen geredet wird (9, 32—34). Aber auch die sog. Redequelle ist nicht nach diesem Schema orientiert, da die einzigen Wunder, die hier

erzählt werden, von einem Paralytischen (Matth. 8, 5—13 = Luk. 7, 1—10) und einem Stummen (Luk. 11, 14 = Matth. 12, 12) sprechen.

Diese Beobachtungen zeigen, daß die Jesus in der Tradition beigelegte Wundertätigkeit sich nicht aus einer nachweislichen messianischen Gemeindevorstellung ableiten läßt. Man könnte versucht sein, gegen eine solche Annahme auch einzuwenden, daß Heilungen in der ältesten Christenheit vielfach durch Verwendung des Namens Jesu geschahen. Zum Lahmen am Tempeltor sagte Petrus: „Im Namen Jesu Christi, des Nazaräers, gehe!" (Act. 3, 6. 16; 4, 10) und zum Bauchrednergeist der Sklavin sagte Paulus: „Ich befehle dir im Namen Jesu Christi, von ihr auszugehen" (16, 18; siehe auch 19, 13). Auch nach Mark. 16, 17 und Matth. 7, 22 werden Dämonen durch den Namen Jesu ausgetrieben (s. Mark. 9, 38), und Justin bezeugt, daß die Christen in der ganzen Welt die Besessenen im Namen Jesu Christi, des unter Pontius Pilatus Gekreuzigten, heilen (Ap. II, 6; Dial. 30). Dies alles scheint darauf zu führen, daß man auch Jesus eine Heilungstätigkeit durch Namen beilegen mußte. Stichhaltig ist eine solche Annahme aber nicht. Wir wissen, daß Paulus Wundertaten und Heilungen als durch den Geist vermittelt ansah (1. Kor. 12, 9-10), was die Verwendung des Namens Jesu nicht ausschließt, da der Geist ja derjenige Jesu war und daher auch als durch seinen Namen wirkend gedacht sein kann. Dann aber müßte der Geist auch bei Jesus als Vermittler gedacht werden können, und es war kein Selbstwiderspruch zu sagen, daß der Geist bei Jesus unmittelbar, in der Gemeinde dagegen durch den Namen Jesu wirkte. Wir können daher aus der Verwendung des Namens Jesu bei den Heilungen der Gemeinde nicht schließen, daß die Vorstellung vom Messias als wundertätigem Geistträger kein Erzeugnis des Gemeindeglaubens sein kann. Dagegen

muß aus den früher angegebenen Gründen behauptet werden, daß Jesus als wundertätiger Geistträger im Sinne von Act. 10, 38 f. aufgefaßt worden ist, weil derartige Heilungen tatsächlich bei ihm vorlagen, nicht aber weil er von jüdisch-christlichen Voraussetzungen aus so aufgefaßt werden mußte.

Eine andere Sache ist, daß Jesus diesen Voraussetzungen zufolge überhaupt Geistträger sein mußte, wenn er als der Messias aufgefaßt werden sollte. Es hängt dies, wie früher erwähnt, damit zusammen, daß in der jüdischen Eschatologie die erwartete Herrschaft aller Äußerlichkeit zu Trotz nicht als eine rein weltliche gedacht wurde. Es sollte in der Endzeit ein heiliger Same übrig gelassen werden, und das neue Reich sollte aus Gerechten bestehen (Jes. 6, 13; 60, 21). Das Land sollte von Erkenntnis Jahwes voll werden wie von Wassern, die das Meer bedecken (11, 9), und alle Sünden sollten vergeben und die Menschen zu einem Leben in Güte und Heiligkeit umgeschaffen werden (Jer. 31, 30—34; Ez. 36, 25—27). So auch im Spätjudentum, wo es vom Messias heißt: „Er aber herrscht als gerechter König, von Gott unterwiesen, über sie, und in seinen Tagen geschieht kein Unrecht unter ihnen, weil alle heilig sind und ihr König der Gesalbte des Herrn ist“ (Ps. Sal. 17, 32; s. 1. Hen. 10, 22; 69, 29). Ein gerechtes Volk setzt einen gerechten Herrscher voraus, und es wird vom Messias gesagt, daß er rein von Sünden sei und seinem Gott gegenüber nie straucheln werde (Ps. Sal. 17, 32—33), daß er seine Hoffnung auf Gott setze und dadurch Kraft bekomme (V. 34). Diese Kraft erhält er aber durch den Geist, durch den Gott ihn unterweist und ihm Weisheit und Verstand, Tapferkeit, Frömmigkeit und Erkenntnis gibt (Jes. 11, 2; Ps. Sal. 17, 37; 1. Hen. 49, 3). Wenn mithin Jesus von der Gemeinde als der Messias angesehen wurde, mußte er nach jüdischen Voraussetzungen als Geistträger betrachtet und geschildert werden.

Und weil die Christen den Geist durch die Taufe empfingen, mußte es nahe liegen, auch den Geistesbesitz Jesu mit seiner Taufe zu verbinden, was in der Taufgeschichte geschehen ist, eine Ansicht, die wir später betrachten werden.

Wir müssen aber noch weitergehen. Nicht nur als der Messias, sondern überhaupt als Gottesgesandter, als Prophet, mußte Jesus jüdisch-christlichen Voraussetzungen gemäß Geistträger sein. Wir haben gesehen, daß Prophet und Geistbesitz nach alttestamentlichem und spätjüdischem Glauben untrennbar verbunden waren, und daß ein Prophet ohne den Geist eine contradictio in adjecto ist (siehe auch Volz, S. 78 f.). Wir wissen auch, daß dies auch in der christlichen Gemeinde der Fall war (Act. 11, 27—28; 1. Kor. 12, 8—11). Wenn daher Jesus von der Gemeinde überhaupt als ein Abgesandter Gottes betrachtet wurde, mußte ihm schon aus diesem Grunde notwendig ein Geistbesitz beigelegt werden. Es war Volksglaube, daß Jesus nur ein großer Prophet sei (Mark. 6, 15; 8, 28; Luk. 24, 19; Act. 2, 22), und schon wenn die Gemeinde den Standpunkt des Volksglaubens einnahm, mußte sie Jesus als Geistträger anerkennen und schildern. Hier scheinen wir vor einer Mauer angelangt zu sein, die nicht übersteigbar ist: als Geistträger *mußte* die Gemeinde Jesus anschauen; wie hat er aber selbst die Sache betrachtet? Es fragt sich, ob wir bei diesem Gemeindeglauben stehen bleiben müssen, oder ob es möglich ist, durch diesen Glauben zum Gegenstand desselben, Jesus Christus, hindurchzudringen, um bestimmen zu können, ob er sich auch selbst als Geistträger aufgefaßt habe.

Es ist, wie früher gesagt, eine richtige Fragestellung, wenn zwischen dem gesondert wird, was die Gemeinde aus Jesus gemacht hat, und was er tatsächlich gewesen ist. Dieselbe Frage wird auch bei anderen Religionsstiftern mit Erfolg gestellt, so bei Buddha und Mohammed (H. Oldenberg, Buddha;

Fr. Buhl, Muhammeds liv), und sie muß geschichtlicher Methode gemäß auch bei Jesus gestellt werden. Es liegt auch zutage, daß die neutestamentlichen Schriften vor allem davon Zeugnis geben, was Jesus im Glauben und Leben der neuen christlichen Gemeinde gewesen ist, und nur in zweiter Linie, was er an und für sich war. Und die Methode, die befolgt werden muß, um hinter den Gemeindeglauben zu kommen, besteht vor allem darin, daß Elemente der Überlieferung, die Selbständigkeit und Originalität diesem Glauben gegenüber zeigen, untersucht werden. Solche Elemente haben wir in vielen Gleichnissen und Jesusworten, die den Anschauungen der Gemeinde zu widerstreben scheinen und dadurch auf einen originellen Ursprung hinweisen, während sie vielleicht auch in formeller Hinsicht Festigkeit und Originalität aufweisen. Es wäre aber ein großer Irrtum zu meinen, daß nur Verschiedenheit die Echtheit verbürge, daß dagegen Einheit sie ausschließe, da dies voraussetzen würde, daß Jesus von seinen Anhängern ganz und gar mißverstanden worden und seine ganze Lehrwirksamkeit vergebens gewesen sei. Vielmehr muß angenommen werden, daß es unter den Gemeindevorstellungen solche gebe, die auch Jesus geteilt habe, ja geteilt haben müsse, weil er sonst nicht in der Sprache der Zeit geredet haben und mithin seinen Zeitgenossen völlig unverständlich gewesen sein würde. Wie zahlreich diese Vorstellungen sind, wird eine Frage für sich sein. Uns interessiert in diesem Zusammenhang nur die Frage, ob wir in der Idee des Geistbesitzes eine solche Vorstellung haben, die Jesus und der Gemeinde gemeinsam gewesen ist, oder ob dies nicht der Fall sei. Wir meinen aber, ein Moment hervorheben zu können, das die Annahme eines Geistbesitzes nicht nur nach den Voraussetzungen der Gemeinde, sondern auch nach denjenigen Jesu notwendig macht. Es ist dies die Idee des Gekommenseins Jesu.

---

2. Das Gekommensein Jesu.

Wir sahen, daß das Volk Jesus für einen Propheten ansah (Mark. 6, 15 f.; 8, 27 f.), und es wurde im vorigen Kapitel nachgewiesen, daß dies im alttestamentlichen Sinne gemeint ist. Diese Überlieferung von der Volksmeinung kann an und für sich nicht als das Erzeugnis einer vergrößernden und verherrlichenden Tendenz aufgefaßt werden, da sie jedem Bestreben zu zeigen, daß sich Jesus schon während seines Erdenlebens zu seiner Messianität bekannte, widerstreitet. Wir haben ja in diesen Szenen sozusagen das Resultat seiner Wirksamkeit, und daß er sogar am Ende dieser nicht weiter gekommen sei, als 8, 27—28 zeigt, streitet bestimmt gegen ein solches Bestreben. Eher müßte diese Auffassung von Jesus als Propheten Ausdruck eines Bestrebens, die Messianität zu verhüllen, sein können und mithin als Produkt einer Theorie davon aufgefaßt werden, daß diese während des Erdenlebens Jesu ein Geheimnis sei.

Es ist besonders William Wrede, der behauptet hat, daß sich eine solche Theorie bei Markus stark geltend macht. Wrede meint, daß erst die Auferstehung Jesus zum Messias gemacht habe, und daß die Gemeinde geglaubt habe, diese Messianität sei während seines Erdenlebens ein Geheimnis gewesen, das er absichtlich verborgen gehalten habe. Das wirkliche Verhältnis sei, daß er der Messias nicht habe sein wollen und vor seiner Auferstehung auch nicht als solcher gegolten habe, und um dies mit dem neuen Messiasglauben in Einklang zu bringen, habe man so eine Theorie des Messiasgeheimnisses gebildet, nach der das Leben Jesu vorwärts auf die Messiaswürde zeige, ohne sie doch vor der Auferstehung zu enthüllen (Das Messiasgeheimnis, 1901, S. 207 f.).

Nun zeigt sich indessen, daß Markus doch Jesus auch während des Erdenlebens sich als den Messias enthüllen läßt. Bei dem Einzug in Jerusalem wird er als messianischer König begrüßt, und er wehrt diese Huldigung nicht ab, sondern er erkennt sie an (11, 1 f.), ebenso wie er vor dem Hohepriester seine Messianität bekennt (14, 62). Er weist das Bekenntnis des Petrus nicht zurück (8, 27 f.), auch nicht die Anrede des Blinden vor dem Einzug (10, 48), und über das Kreuz läßt Markus Pilatus die Überschrift „Der König der Juden" setzen. Mit dem allen will Markus zeigen, wie sich die Messianität im Erdenleben Jesu widerspiegelt, und er kann daher unmöglich die Verheimlichung derselben auf die oben angegebene Weise verstanden haben, indem wir dann zwei absolut widersprechende Darstellungen bekommen würden, von denen die eine sagte, daß Jesus es konsequent darauf absehe, seine Messiaswürde zu offenbaren, die andere, daß er es ebenso konsequent darauf anlege, sie zu verhüllen. Es ist auch schwer zu verstehen, wie zwei sich so widerstreitende Traditionen in der neuen Gemeinde, die zum großen Teil von Männern geleitet wurde, die Zeugen des Lebens Jesu waren, entstehen und sich halten konnten. Die Verheimlichung bei Markus muß daher einen ganz andern Grund gehabt haben, und wir werden diesen erkennen, wenn wir unsern Ausgangspunkt im Interesse der Gemeinde nehmen, das Messianische im Leben Jesu hervorzuheben. Gerade unter dieser Voraussetzung wurde es nämlich ein Problem, wie sich das Volk ihm gegenüber abweisend verhalten konnte, und es mußte dann von Belang sein, auf eine tatsächliche Doppelheit im Verhalten Jesu zu der Messianität aufmerksam zu machen, indem er diese einerseits allerdings enthüllte, anderseits aber auch verschwieg und den Glauben an sie absichtlich begrenzte, ein Verhalten, das bei der eigentümlichen Art der Messianität Jesu an und für sich begreiflich ist.

Dann aber wird Mark. 6, 15 f.; 8, 27 f. nicht ein Produkt einer Idee des Messiasgeheimnisses sein, und Markus will nicht hervorheben, wie weit das Volk zur Erkenntnis gelangt war, selbst wenn die Messianität ihm verhüllt war, sondern er will den Tatbestand der Volksmeinung, der sich in der Tradition abgespiegelt hat, einfach erzählen.

Für die Zuverlässigkeit dieser Tradition kommt auch in Betracht, daß die Perikope Mark. 8, 27—33, die den parallelen Berichten bei Matthäus und Lukas zugrunde liegt, in mehrfacher Hinsicht ein ursprüngliches Gepräge trägt. Wir haben in dieser Perikope eine Tradition, die lokal und zu einem gewissen Grade auch zeitlich bestimmt fixiert ist (9, 2), mithin eine von den wenigen Szenen, die sich so scharf in der Erinnerung befestigt haben, daß sogar Umstände wie Zeit und Ort bewahrt sind. Es ist auch keine verblichene, farblose Geschichte, die uns hier entgegentritt, sondern ein Stück Leben von ergreifendem Affekt. Wir fühlen das feurige Temperament Petri, das sein Auftreten völlig verständlich macht, wir sehen aber auch in die schmerzerfüllte Seele Jesu hinein und fühlen, wie sein ganzes Gemüt in Aufruhr ist, wenn er Petrus geradezu Satan nennt. Eine solche Zurechtweisung läßt sich nicht als Produkt des Gemeindeglaubens verstehen, da es in schneidendstem Gegensatz zum Interesse der Gemeinde steht, daß eine deren Säulen (Gal. 2, 9) geradezu als Satan gescholten wird. Daß nämlich das Wort eine Anrede an Petrus selbst und nicht an den Satan als denjenigen, der durch ihn redet, ist, wird aus V. 33 ersichtlich, und daß es der Name des Fürsten der bösen Geister ist, geht daraus hervor, daß das Wort im neutestamentlichen Griechisch sonst immer diese Bedeutung hat, und daß vorausgesetzt werden muß, daß Jesus ein Wort gebraucht haben würde, das eine Verwechselung mit dem Satan ausschließe, wenn er es in der Bedeutung Widersacher gemeint hätte. Man

hat allerdings die Perikope in drei selbständige Teile auflösen wollen, indem V. 31—32ᵃ und 32ᵇ—33 als selbständige Stücke zu betrachten seien, die vom Evangelisten zusammengestellt worden sind (Karl Ludw. Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu, 1919, S. 215 f.). Für diese Dreiteilung spricht, daß die Leidensverkündigung V. 31 als selbständige Glaubensaussage der Gemeinde betrachtet werden kann, während dagegen andererseits in dieser Weise das Wort an Petrus seinen Hintergrund verliert. Des Näheren können wir in diesem Zusammenhang unsere Perikope formgeschichtlich nicht behandeln, müssen aber darauf aufmerksam machen, daß auch bei solcher Dreiteilung die Tradition V. 27—28 ihre Ursprünglichkeit behält.

Wir haben somit das Recht anzunehmen, daß das Volk Jesus für einen Propheten hielt, ein Verhältnis, auf das auch Luk. 24, 19 und Act. 2, 22 angespielt wird, und das auch Mark. 1, 22 direkt bezeugt wird, wenn es da heißt, daß Jesus „wie einer, der Vollmacht hat, und nicht wie die Schriftgelehrten" lehrte. Jesus wird mithin auf das Volk den Eindruck gemacht haben, daß er ein echter Gottesgesandter sei. Wir dürfen dies Verhältnis nicht unterschätzen. Man lebte damals der Theorie nach in einer prophetenlosen Zeit, indem die Reihe der Propheten als mit Maleachi abgeschlossen gedacht wurde (1. Makk. 4, 46; 9, 27; 14, 41; Trakt. Sota 13, 2; Strack und Billerbeck, Das Evangelium nach Matthäus, S. 127). Wenn daher Männer wie Johannes und Jesus als Propheten angesehen wurden (Mark. 11, 32), mußte dies bedeuten, daß wieder eine gute Zeit gekommen sei, wo Gott sein Volk gnädig besuche (Luk. 7, 16). Als Propheten können sie aber nur angesehen worden sein, weil es an ihnen etwas Eigentümliches gab, welches das Volk dazu zwang, sie als Gottesgesandte zu betrachten, und dies Eigentümliche wird in dem Selbstbewußtsein, Verkündigen und Verhalten dieser Männer bestanden haben,

welches alles zusammenwirkte, um diesen Eindruck hervorzubringen.

Wir wollen zuerst das Bewußtsein Jesu, abgesandt zu sein, betrachten. Wir sahen Kap. I, 2b, daß die alttestamentlichen Propheten ein starkes Realitätsbewußtsein in betreff ihrer Offenbarungen gehabt haben, und daß sie das Kriterium der Echtheit dieser nicht nur im Inhalt selbst, sondern auch, und das nicht am mindesten, in der Wirklichkeit ihrer Sendung fanden und um dieser willen unbedingten Gehorsam fordern und erwarten konnten. Sie verkündeten Botschaften, die allerdings im sittlich-religiösen Bewußtsein der Zuhörer Anknüpfung fanden, aber an und für sich darin ihre Wahrheit hatten, daß sie durch wirkliche Offenbarung und Sendung vermittelt waren. Auf eine solche mußten sie sich berufen und sich mithin ausdrücklich als Sendboten bezeichnen, und dasselbe wird auch mit Männern wie Johannes und Jesus der Fall gewesen sein.

Es werden daher auch in den Evangelien Jesus Worte beigelegt, in denen er von einem Gesandt- oder Gekommensein ausdrücklich spricht. Es geschieht dies besonders im Johannesevangelium, wo er sich häufig als den Abgesandten Gottes bezeichnet und Glauben an seine Sendung fordert (17, 3. 8. 21. 23. 25; 5, 23. 36. 38; 6, 44; 8, 16; 12, 49; 14, 24), was insofern in den Synoptikern Anknüpfung hat, als er auch hier öfters sein Gesandt- oder Gekommensein erwähnt. So in kernvollen Aussagen, wo er in emphatischer Weise seinen Beruf allgemein charakterisiert. Wir erwähnen folgende Stellen: „Ich bin nicht gekommen, Gerechte zu berufen, sondern Sünder" (Mark. 2, 17[b]), „Wähnt nicht, ich sei gekommen, Frieden auf Erden zu bringen, ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Denn ich bin gekommen, den Menschen zu entzweien" usw. (Matth. 10, 34—36 = Luk. 12, 51—53), „Ein Feuer auf Erden zu werfen bin ich gekommen, und wie

wünsche ich, es wäre schon entzündet! Mit einer Taufe aber muß ich getauft werden, und wie ist mir angst, bis sie vollendet sein wird!" (Luk. 12, 49—50), „Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, bedient zu werden, sondern zu bedienen und sein Leben als Lösegeld für viele zu geben" (Mark. 10, 45), „Der Menschensohn ist gekommen, das Verlorene zu suchen und zu retten" (Luk. 19, 10), „Ich bin nur zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel gesandt" (Matth. 15, 24), „Meint nicht, ich sei gekommen, das Gesetz und die Propheten aufzulösen; ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen" (5, 17).

Es ist das Eigentümliche an diesen Worten, daß sie alle programmatischen Charakters sind und zugleich ein paradoxes Gepräge haben. Das Gekommen- oder Gesandtsein bezeichnet hier überall eine göttliche Sendung (s. Matth. 23, 39 = Luk. 13, 35; Matth. 11, 14; 17, 10—12; 10, 40; Joh. 6, 14; Matth. 11, 3), und die Worte geben in paradoxer Weise die Absicht dieser Sendung an. Man achte auf die Gegensätze: Gerechte — Sünder, Friede — Schwert, Zwiespalt, bedient zu werden — bedienen, und ebenso das Frappante, daß Jesus nicht Gerechte, sondern Sünder beruft, daß er Streit und Zwiespalt stiftet, obwohl er Liebe, Güte und Friedfertigkeit fordert, daß er dient, obwohl er messianischer Menschensohn ist, daß er nur das Verlorene sucht, und daß er das Gesetz erfüllen soll und doch eine freie Praxis zeigt. Mit Recht ist geltend gemacht worden, daß solche emphatischen, paradoxen Worte auf denjenigen zurückweisen, der der Überlieferung zufolge in Kernsprüchen und Parabeln ein Meister war (Matth. 8, 22 = Luk. 9, 60; Mark. 8, 35; 10, 25; Matth. 25, 29 = Luk. 19, 26). Ein Blick auf die Kernsprüche Jesu zeigt, daß sich diese überhaupt durch ihre paradoxe Form von denjenigen der Sprüche Salomos, des Jesus Sirach und des Traktates Pirke Aboth unterscheiden. Auch bei den

Rabbinen finden wir Paradoxe, sie sind aber hier zu reinen Rätseln geworden, die Scharfsinn erfordern, um verstanden zu werden, und deren Lösung daher unsicher ist (Chr. A. Bugge, Die Hauptparabeln Jesu, I, S. 30 f.), während das Paradoxe bei Jesus leicht durchschaubar ist. Es liegt daher die Annahme nahe, daß wir in den von uns erwähnten paradoxen Aussagen Geistesprodukte haben, die Jesus als Urheber voraussetzen.

Nun kann aber anderseits aus traditionsgeschichtlichen Gründen geltend gemacht werden, daß diese Aussagen in doppelter Hinsicht den Stempel des Gemeindeproduktes tragen. Erstens wegen ihres allgemeinen, prinzipiellen Charakters. Der formgeschichtlichen Betrachtung nach bestehen die synoptischen Evangelien aus Einzelstücken, die ursprünglich als isolierte und abgeschlossene Größen existiert haben. Der Gegensatz, der zu Lebzeiten Jesu bestand, lebte in der Gemeinde fort, und für die verschiedenen Fragen derselben, z. B. das private Fasten, die Sabbatpraxis, die Stellung zum eigenen Besitz, die Ehe, den Verkehr mit Unreinen, das Verhalten zum römischen Staat und seiner Steuer, die Verbindlichkeit der rabbinischen Überlieferung usw. wurde bei Jesus die Lösung gesucht und gefunden. Es wurden daher die Worte und Taten Jesu als Beispiel und Gesetz verwendet, und die Folge davon war, daß Worte, die auf eine bestimmte Gelegenheit Bezug nahmen, eine prinzipielle und allgemeine Form erhielten, die sie ursprünglich nicht besaßen, oder es wurden in dieser Hinsicht neue Worte prinzipieller Bedeutung hinzugefügt. So gehört im Stück von den wahren Verwandten Jesu Mark. 3, 20—21. 31—35 das Wort: „Da ist meine Mutter und Brüder" der ursprünglichen Tradition an, während dagegen der prinzipielle Satz: „Jeder, der den Willen Gottes tut, der ist mir Bruder, Schwester und Mutter" einen sekundären Anhang zu bilden scheint. Und auf die Frage nach dem Verkehr mit den Zöllnern Mark. 2,

13—17 bringt das Gleichnis vom Arzt die Antwort, während dagegen das von uns erwähnte Wort: „Ich bin nicht gekommen, Gerechte zu berufen, sondern Sünder" auf die Fragestellung keinen direkten Bezug zu nehmen scheint und sich als später hinzugefügte, grundsätzliche Erklärung über das Kommen Jesu auffassen läßt (über die formgeschichtliche Methode siehe M. Dibelius, Die Formgeschichte der Evangelien, 1919, S. 13 f.; R. Bultmann, Die Geschichte der synopt. Tradition, 1921, S. 20 f.; M. Albertz, Die synopt. Streitgespräche, 1921, S. 5 f.). Es läßt sich nach derselben Methode auch ein Wort wie Luk. 19, 10: „Ich bin nur zu den verlorenen Schafen aus Israels Haus gesandt" als späterer Anhang zu der Geschichte von Zachäus auffassen, indem diese auch schon mit dem Wort: „Heute ist diesem Haus Rettung zuteil geworden, dieweil er auch ein Sohn Abrahams ist" einen Abschluß zu finden scheint. Und in derselben Weise kann das Wort Matth. 15, 24: „Ich bin nur zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel gesandt" als sekundär betrachtet werden, indem sich die Erzählung von der Kanaaniterin auch ohne dies Wort, das als Einschub in den Markustext betrachtet werden kann, begreifen läßt.

Zweitens tragen sowohl diese als die übrigen, eben erwähnten Worte vom Gekommensein Jesu dadurch das Gepräge eines Gemeindeproduktes, daß sie alle die historische Erscheinung Jesu als Ganzes rückschauend zu betrachten scheinen und insofern als Rückblicke vom Standpunkt der Gemeinde aus betrachtet werden können. Worte wie Mark. 10, 45 und Luk. 19, 10 können geradezu imperfektisch übersetzt werden: Der Menschensohn k a m usw., während sie natürlicherweise im Munde Jesu perfektisch übersetzt werden müssen. Konnten aber solche Worte Jesus in den Mund gelegt werden, kann dies auch mit den Worten, die I c h als Subjekt haben, der Fall gewesen sein: I c h bin gekommen usw.

Aus allen beiden Gründen können diese Worte vom Gekommensein Jesu als Gemeindeprodukte angesehen werden. Es fragt sich aber, ob sie so auch angesehen werden müssen. Es ist ersichtlich, daß die Gemeinde für ihr Leben prinzipielle Entscheidungen und Worte brauchte, es ist aber nicht begreiflich, warum nicht Jesus selbst solche gegeben haben sollte. Er hat die Jünger und das Volk belehren wollen, und es wäre dann ganz sonderbar, wenn er nur die Einzelfälle an und für sich behandelt und nur Gelegenheitsworte gesprochen, nie aber allgemeine, prinzipielle Aussagen aus den Einzelfällen abgeleitet, sondern immer den Zuhörern dies zu tun überlassen haben sollte. Einen prinzipiellen Spruch, der einen notwendigen Abschluß bringt, haben wir im Gespräch vom Zinsgroschen Mark. 12, 17: „Erstattet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist", und die Bergpredigt besteht nur aus prinzipiellen Sprüchen. An der Echtheit einer abschließenden Aussage kann daher nicht aus dem Grunde allein gezweifelt werden, daß sie prinzipieller Art ist; und daß ihre Anknüpfung lose und ihre Stelle daher unsicher ist, beweist nicht, daß sie an und für sich unecht und von der Gemeinde produziert worden ist. Weiter muß auch gesagt werden, daß auch nicht die Form eines Rückblickes die Echtheit auszuschließen braucht, da auch Jesus selbst vom Zweck seines Kommens und von seiner Wirksamkeit im ganzen gesprochen haben kann. Daß er dazu Veranlassung hatte, zeigt der Vergleich mit dem Täufer Matth. 11, 18—19 = Luk. 7, 33—34: „Johannes ist gekommen, hat nicht gegessen und getrunken, da sagen sie: er hat einen Dämon. Der Menschensohn ist gekommen, hat gegessen und getrunken, da sagen sie: siehe er ist ein Fresser und Weinsäufer, ein Freund von Zöllnern und Sündern." Es läßt sich nicht leugnen, daß es Jesus nahe liegen mußte, nach der Gefangennahme des Täufers dessen Auftreten und Wirken zurückschauend

zu beurteilen, und der Vergleich mit ihm mußte ganz natürlich dazu führen, daß Jesus auch vom eigenen Gekommensein sprach. Wir haben auch im Ausdruck „ein Fresser und Weinsäufer" einen Zug, der für die Echtheit dieser Aussage vom Gekommensein insofern spricht, als die Gemeinde kaum eine solche Verleumdung überliefert haben würde, wenn sie nicht tatsächlich vorlag, und dies nicht nur zur Zeit der Gemeinde der Fall gewesen zu sein braucht, da die Gegensätze schon zu Lebzeiten Jesu im großen und ganzen dieselben waren.

Wir finden es somit nicht an und für sich unwahrscheinlich, daß Aussagen wie die von uns erwähnten das Bewußtsein Jesu, gesandt zu sein, wiedergeben. Ganz unzweifelhaft wird aber dies Bewußtsein des Gekommen- und Gesandtseins durch die Tatsache, daß Jesus als Verkündiger aufgetreten ist. Wenn das Volk ihn als einen Propheten ansah, war dies nicht nur in solchen Selbstzeugnissen, sondern auch in der eigentümlichen Art seiner Lehrwirksamkeit begründet. Wir erwähnten im vorigen Kapitel, daß die Behauptung Wellhausens, Jesus sei vor allem Lehrer gewesen, mit der Tradition nicht übereinstimmt, da nach ihr sein Lehren eine nähere Ausführung und Erklärung einer Botschaft ist. Sowohl im Markusevangelium als in der Redequelle tritt nämlich Jesus als Verkündiger einer Botschaft auf. Das Wort *κηρύσσειν* bedeutet „als Herold auszurufen" und wird gern gebraucht, wenn eine Sendung zu einem bestimmten Zweck vorausgesetzt wird, so vom Täufer Johannes, der in der Wüste auftrat und damit die Worte erfüllte: „Sieh, ich sende meinen Boten vor dir her," und: „Eine Stimme ruft in der Wüste" (Mark. 1, 4. 2. 3. 7). Charakteristisch ist, daß *διδάσκειν* niemals in den neutestamentlichen Quellen von Johannes gebraucht wird. In der Redequelle wird das Wort *κήρυγμα* von der Botschaft des Propheten Jonas gebraucht, als er nach Ninive gesandt ward (Matth.

12, 41 = Luk. 11, 32), und Mark. 1, 14 wird von Jesus gesagt, daß er das Evangelium Gottes verkündigte, weshalb seine Verkündigung auch durch *ἐναγγελίζεσθαι* bezeichnet werden kann (Matth. 11, 5 = Luk. 7, 22). Auf Jesus angewandt, bezeichnet nach Mark. 1, 14 das Wort „verkündigen", daß er die Botschaft von großen Begebenheiten als nahe bevorstehend und in Verbindung damit seine Forderung auf Buße und Glauben vorführt. Dagegen finden wir Mark. 12, 14 das Wort „lehren" in der Bedeutung, den Weg des Herrn, d. h. das Verhalten, das der Herr in seiner Offenbarung fordert, zu lehren. Jesus beantwortet hier die Frage, inwieweit man dem Kaiser Steuer zahlen soll oder nicht, also eine Gesetzesfrage, und diese wird ihm vorgelegt, weil er den Weg Gottes der Wahrheit gemäß lehrt. Demnach „lehrt" also Jesus, wenn er Schrift und Tradition erklärt und auslegt, weshalb das Wort auch von seiner Rede in der Bergpredigt gebraucht wird (Matth. 5, 2). Es wird aber auch verwendet, wenn er in Gleichnissen das Wesen der Gottesherrschaft erklärt (Mark. 4, 1). Überhaupt war seine Vorstellung von dieser Herrschaft so original, daß die Verkündigung derselben, um verstanden zu werden, notwendig von Lehre begleitet werden mußte, weswegen Verkündigen und Lehren ganz natürlich ineinander übergegangen sind und *κηρύσσειν* und *διδάσκειν* wechseln und beinahe synonym stehen können (Mark. 1, 21. 22. 27. 38. 39).

Es ist ein Grundzug des Markusevangeliums und der Redequelle, daß Jesus eine Botschaft verkündigte. Die Parabeln Mark. 4 sind eine Verkündigung von der Gegenwart und der Zukunft der Gottesherrschaft, die Aussage 9, 1 eine Verkündigung, daß die Herrschaft bald in Kraft kommen werde, und ebenso ist die eschatologische Rede Kap. 13 ein Verkündigen. Und in der Redequelle sind die Seligpreisungen Verkündigung (Matth. 5, 3—12 = Luk. 6, 20—23), Jesus faßt

hier in der Antwort an den Täufer das, was man bei ihm sehen und hören kann, in dem Satz zusammen: „Arme empfangen frohe Botschaft" (Matth. 11, 5 = Luk. 7, 22), und er verkündet, daß das letzte Gericht unversehens über die Menschen kommen werde (Matth. 24, 37—41 = Luk. 17, 26—27), weshalb er auch zur Wachsamkeit auffordert (Matth. 24, 45—51 = Luk. 12, 39—46).

Man kann diesen Grundzug, daß Jesus als Verkündiger einer Botschaft wirkte, nicht aus der Überlieferung als späteren Zusatz ausscheiden, weil er mit unzweifelhaft echten Bestandteilen dieser unlösbar verbunden ist. Man nehme die Parabel vom verlorenen Sohn Luk. 15, 11—32, wo in herzergreifender Weise erzählt wird, welche grenzenlose Freude das Vergebenkönnen Gott bereitet. Wir haben hier ein Gleichnis unzweifelhaft echten Gepräges. Es wird hier mit keinem Wort von der Vermittlung Christi gesprochen, nichts davon gesagt, daß Jesus durch seine Person und Tat die Grundlage der Vergebung schuf, was die Überzeugung der Gemeinde war, und was irgendwie zum Ausdruck gekommen wäre, wenn das Gleichnis das Produkt eines Gemeindegliedes wäre. Diese Vorstellung von der grenzenlosen Vaterliebe Gottes den einzelnen Sündern gegenüber war auch unter den jüdischen Zeitgenossen Jesu ein völliges Novum, weshalb diese Parabel auch in dieser Hinsicht als eine originale Schöpfung angesehen werden muß. Es bedeutet für unsere Frage nach der Tatsächlichkeit der Verkündigung nichts, daß gefragt worden ist, ob das Gleichnis vielleicht ursprünglich mit V. 24 abgeschlossen gewesen sei. Denn eben V. 11—24 gibt für den Grundgedanken von der grenzenlosen Liebe Gottes den schönsten Ausdruck. Es stimmt aber dieser Grundgedanke zu dem Verhalten Jesu den Zöllnern und Sündern gegenüber, und das Gleichnis weist daher eben auf Jesus als Verfasser zurück und ist jedenfalls seinem Kern nach

als unzweifelhaft echt anzusehen. Einen solchen Grundgedanken vortragen heißt aber eine Botschaft verkünden, weswegen mit der unzweifelhaften Echtheit des Gleichnisses schon dem Kerne nach auch das Verkündigen als eine Tatsache im Leben Jesu gegeben ist.

Eine solche Botschaft hat aber Jesus nur verkündigen können, weil er sich als Gottesgesandten gewußt hat. Er konnte sie nicht aus der Tradition holen, die sie nicht hatte, durch und durch gesetzmäßig war und dem Volke schwere Lasten auflegte, während dagegen Jesus ihm ein Evangelium verkündete. Sein Auftreten war ein Angriff auf das ganze System der Schriftgelehrten und der Pharisäer, das hierdurch in seinen Grundlagen erschüttert wurde. Aller Tradition zum Trotz auftreten, hieß überhaupt mit dem guten alten Gedankengang innerhalb des palästinensischen Judentums brechen. Wie der Schriftgelehrte dazu verpflichtet war, genau das zu lehren, was er von seinem Lehrer empfangen hatte, so erzählt Josephus in betreff der Essäer, daß sie sich eidlichdazu verpflichteten, nur das zu lehren, was ihnen überliefert war (B. J. II, 8, 7), während nur die Sadduzäer sich weigerten, die mündliche Tradition als Autorität anzuerkennen. Wenn ein frommer Mann aus der Mitte des Volkes unter diesen Umständen jeder Tradition zum Trotz auftritt, so läßt sich dies nur daraus erklären, daß er sich für einen Gottesgesandten hielt, der von Gott eine Botschaft erhalten habe, weswegen Gott selbst durch ihn rede und handle. Es ist daher nicht das Volk allein, das gemeint hat, daß Jesus „wie einer der Vollmacht hatte", rede, sondern er hat es auch selbst gemeint, ja es ist seine innerste Überzeugung gewesen, die sein ganzes Wirken getragen hat, und die er allem Widerstande der Welt zum Trotz bis zum Tode festgehalten hat.

Dies Selbstbewußtsein Jesu, ein Gottesgesandter zu sein, ist ein unausrottbarer Zug der evangelischen Überlieferung, ohne den das Christentum als Fortsetzung und originale Weiterführung der mit dem Täufer begonnenen messianischen Bewegung überhaupt unerklärlich ist. Wenn aber das Volk Jesus als einen Gottesgesandten ansah, muß es ihn auch als Geistträger angesehen haben. Ein Prophet ohne Geistbesitz ist nach jüdischem Denken eine contradictio in adjecto. Insofern man die Zeit als prophetenlose betrachtete, mußte man sie daher auch als eine geistlose ansehen. In einer alten rabbinischen Tradition in der Mischna heißt es, daß sich der Heilige Geist seit den Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi aus Israel zurückgezogen habe (Trakt. Sota 13, 2, Str. u. B. S. 127), was ganz folgerecht gedacht ist und gewiß den offiziellen Gedankengang auch zur Zeit Jesu richtig wiedergibt. Wenn daher der Täufer und Jesus als Gottesgesandte hervortraten, bedeutete dies geradezu, daß nun diese unglückliche Zeit vorüber sei, und daß Gott wiederum sein Volk mit seinem Geist besuche. Wie aber das Volk Jesus als Geistträger angesehen hat, so muß er sich auch selbst als solchen betrachtet haben, wenn überhaupt Gottesgesandter und Geistbesitz untrennbare Begriffe waren.

Unsere Untersuchung hat uns im ersten Kapitel dazu geführt, daß ein Gottesgesandter immer wegen empfangener Offenbarungen äußerer oder innerer Art auftritt, und daß sein Auftreten und Wirken eigentümliche seelische Erfahrungen voraussetzt, die er nur als Wirkungen der übersinnlichen Welt ansehen kann. Wir sahen auch, daß solche Wirkungen bei den Gottesgesandten der biblischen Religion als durch den Geist vermittelt gedacht wurden. Durch die allgemeine Analogie des Sendungsbewußtseins wurden wir dazu geführt, auch in der evangelischen Tradition von Jesus nach entsprechenden, durch den Geist vermittelten Phänomenen zu fragen. Als wir aber

weiter untersuchten, ob die Vorstellung von dem Geistbesitz Jesu nicht nur den Gemeindeglauben, sondern auch die Wirklichkeit wiedergebe, schien dieser Glaube eine kaum durchdringbare Scheidewand zu bilden. Nun aber haben wir in der Tatsächlichkeit des Bewußtseins Jesu von seinem Gekommensein einen festen Punkt gefunden, aus dem wir diese Scheidewand durchdringen können, weil er notwendig zur Annahme der Tatsächlichkeit seines Geistbesitzes führt. Hat er sich nämlich als einen Abgesandten Gottes angesehen, muß er sich auch notwendig als Geistträger betrachtet haben, weil bei ihm nach den Vorstellungen der Zeit von einem Gekommensein und einer göttlichen Botschaft nicht die Rede sein konnte, wenn er sich nicht auf eigentümliche, durch den Geist vermittelte Erfahrungen berufen konnte, ein Ergebnis, durch das das Prinzip der allgemeinen Analogie des Sendungsbewußtseins auch in betreff Jesus bestätigt wird.

Es hat sich somit herausgestellt, daß die Vorstellung der Gemeinde, daß Jesus Geistträger sei, an und für sich betrachtet, der Wirklichkeit entsprechen muß. Wir haben auch gesehen, daß der Geistbesitz grundlegende Bedeutung für Jesus gehabt haben muß. Mit diesen Ergebnissen ganz allgemeinen Charakters aber können wir uns nicht begnügen, sondern wir müssen auch fragen, ob es nicht unter den einzelnen Zeugnissen vom Geistbesitz solche gebe, die von der Gemeinde nicht herrühren können und daher dem nun Entwickelten gemäß auf Jesus als Urheber zurückweisen. Momente dieser Art werden wir in der Beelzebul-Perikope suchen, wo wir auch über die spezielle Art des Sendungsbewußtseins Jesu in ursprünglicher Weise Bescheid erhalten werden.

---

3. Die Beelzebul-Perikope.

Man pflegt gegen die Bedeutung des Geistesbesitzes Jesu einzuwenden, daß dieser Besitz in der Tradition wenig hervortrete und verhältnismäßig selten erwähnt werde. Wir haben im zweiten Kapitel unseres Buches gezeigt, daß dies nicht mit Recht gesagt werden kann. Und wenn auch dieser Einwand richtig wäre, würde dadurch die Bedeutungslosigkeit des Geistbesitzes Jesu nicht bewiesen worden sein. Wir sahen ja im ersten Kapitel, daß der Geist von den alttestamentlichen Propheten verhältnismäßig selten erwähnt wurde, und daß z. B. bei Jeremia überhaupt nicht direkt von einem in ihm wohnenden Gottesgeist gesprochen wurde. Und doch hatte dieser bei den Propheten maßgebende Bedeutung; daß er wenig erwähnt wurde, kam daher, daß seine Vermittelung als selbstverständlich angesehen wurde. Dies kann auch in betreff Jesus gesagt werden.

Hierzu kommt noch ein anderes Moment, das in dieser Verbindung erwähnt werden muß. Wir haben im zweiten Kapitel gesehen, daß die Frage Jesu bei Cäsarea Philippi den Eindruck macht, daß hier zum erstenmal die Frage nach seiner Messianität zwischen ihm und den Jüngern offen behandelt wurde, was damit übereinstimmt, daß Jesus bei den Synoptikern in betreff seines Berufsbewußtseins überhaupt Zurückhaltung zeigt, so daß Matth. 12, 18 f. die Stelle Jes. 42, 1—4 vom stillen und zurückhaltenden Benehmen des Knechtes Jahwes auf ihn angewandt wird. Wenn aber dem so ist, darf es auch aus diesem Grunde nicht wundernehmen, wenn Jesus selten von seinem Geistbesitz spricht oder auf diesen hindeutet. Ja, es ließe sich aus diesen beiden Gründen verstehen, wenn in der Tradition überhaupt kein Selbstzeugnis Jesu über einen Geistbesitz vorläge, und wir würden auch dann nach dem früher

Entwickelten das Recht haben, zu behaupten, daß Jesus Geistträger sei, und daß seine Geistbegabung maßgebende Bedeutung habe.

Nun ist aber in der Beelzebul-Perikope mindestens ein Moment nachweisbar, das als ursprüngliches Selbstzeugnis Jesu von einem Geistbesitz verwertet werden zu können scheint, nämlich die Stelle Mt. 12, 28 = Luk. 11,20, daß Jesus durch den Geist die Dämonen austreibt.

a) Das Dämonenaustreiben Jesu durch den Geist.

Ehe wir die Aussage Mt. 12, 28 = Luk. 11, 20 untersuchen und verwerten, wollen wir ihre Stellung in der Perikope literarkritisch und formgeschichtlich betrachten.

Als wir c. II, 3 die Beelzebul-Perikope behandelten, sahen wir, daß Mk. die Worte Mt. V. 27—28 = Lk. V. 19—20 nicht hat, daß diese Worte eine verständliche Grundlage für das folgende Gleichnis von der Bezwingung des Starken bilden, und daß Mt. V. 28 den springenden Punkt bildet, wodurch die ganze Rede Mt. V. 24—32 inneren Zusammenhang erhält. Wir sahen überhaupt, daß die Texte dieser Rede bei Mt. und Lk. innere Verwandtschaft Mk. gegenüber zeigen, was darauf deutet, daß Mt. und Lk. die Grundlage der Texte aus der Redequelle haben.

Nun wird aber öfters behauptet, daß der Markustext die Grundlage bilde, und daß Mt. V. 27—28 = Lk. V. 19—20 ein Einschub in den Markustext sei. Gegen diese Ansicht lassen sich aber schwere Bedenken geltend machen.

Als unzweifelhafter Bestandteil der Rede muß die Anklage und die nächste Antwort Jesu bis Mt. V. 26 = Lk. V. 18 angesehen werden. Denn wir haben hier ein Streitgespräch, das als solches Frage oder Anklage voraussetzt und auf diese Antwort oder Verteidigung geben muß, und die Ant-

wort ist hier so genau mit der Anklage verbunden, daß sie ohne diese unverständlich wird. Diese Anklage lautet darauf, daß Jesus durch Beelzebul die Dämonen austreibe, und die Antwort Jesu sagt, daß dann Satan den Satan austreiben muß, was ein Selbstwiderspruch ist. Die Nennung des Beelzebul bedingt in der Antwort die Erwähnung des Satan, und es wird gesagt, daß ein Aufruhr des Satan gegen sich die Auflösung nicht nur seines Reiches, sondern seiner selbst bringt. Daß es aber in dieser Weise mit dem Satan zu Ende sei, könnnen die Gegner natürlicherweise nicht einräumen. Hiermit ist mithin eine unentbehrliche Antwort auf die Anklage gegeben, und es ist auch eine gewisse Abrundung der Szene erreicht, so daß gesagt werden kann, daß jedenfalls diese Bestandteile dem ursprünglichen Gespräch angehört haben.

Eine andere Frage ist, wo diese Bestandteile ihre am meisten ursprüngliche Form haben. Es fällt in die Augen, daß diese Perikope bei Mk. in die Erzählung von den Verwandten Jesu eingeschoben ist (3, 20—21, V. 31—35). Ohne vermittelnden Übergang wird sie an das Benehmen der Angehörigen angeknüpft, und sie empfängt damit dieselbe Begründung wie dieses. Wir sahen im vorigen Kapitel, daß die Verwandten der Überzeugung waren, daß die Heiltätigkeit Jesu die Wirkung eines Geistes sei, der ihn zum Übermaß anspanne, weshalb er Schutz und Hilfe brauche. Es ist mithin keine einzelne Wundertat, sondern eine aufreibende Heiltätigkeit an und für sich, die ihr Benehmen bedingt. Dagegen setzt die Anklage der Gegner, daß Jesus durch Beelzebul die Dämonen austreibe, offenbar voraus, daß Jesus eben eine erstaunliche Heilung vollbracht hat, die ohne außerordentliche Hilfe aus der übersinnlichen Welt nicht erklärt werden konnte, und dies paßt gut zu der Veranlassung der Szene bei Mt. und Lk., wo von einem stummen Besessenen, der geheilt wurde, erzählt wird. Nach Mt. ist der

Besessene sowohl stumm als blind, und die Menge gerät ganz außer sich und sagt: „Ist dieser etwa der Sohn Davids?" und auch nach Lk. ist man erstaunt. Offenbar hat Lk. die ursprüngliche Einleitung, da die von Mt. hinzugefügten Züge in hohem Grade die Größe der Tat hervorheben und von Lk. kaum ausgelassen wären, wenn er sie in der Redequelle gelesen hätte. Die wesentliche Übereinstimmung zeigt aber, daß sowohl Mt. als Lk. hier die Redequelle benützt haben, und die Einleitung wird hier etwa so gelautet haben: „Und er trieb einen stummen Dämon aus. Als aber der Dämon ausgefahren war, redete der Stumme. Da staunte die Masse" (Lk. 11, 14).

Auch in bezug auf die Anklage zeigt Mt. und Lk. Übereinstimmung Mk. gegenüber, indem sie alle beide „durch Beelzebul, den Obersten der Dämonen" haben, während es bei Mk. heißt, daß Jesus den Beelzebul hat, und daß er die Dämonen durch ihren Obersten austreibe. Auch diese Übereinstimmung zwischen Mt. und Lk. weist auf eine gemeinsame Quelle hin, die sie einfach referieren, während dagegen Mk. sekundär ist, weil er die Anklage in zwei aufgelöst hat. Die Mt. und Lk. gemeinsame Quelle wird auch hier die Redequelle sein. Es kommt aber in diesem Zusammenhang nicht darauf an, den ursprünglichen Umfang dieser genau zu rekonstruieren zu suchen, da es unserer Aufgabe genügt, sichere Bestandteile der Redequelle und, wenn möglich, den Gedankengang derselben herzustellen.

Wie aber die Veranlassung und die Anklage bei Mt. und Lk. ihre Grundlage in der Redequelle haben, so ist dies auch mit der Verteidigung Mt. V. 25—26 = Lk. 17—18 der Fall. Nach Jülicher, H. J. Holtzmann und E. Klostermann soll Mt. V. 25—26 in Mk. V. 23—26 seine Vorlage haben. Hiergegen spricht einerseits, wie früher gezeigt, daß Mt. und Lk. denselben Anfang haben: „Jede Herrschaft, die mit sich selbst entzweit ist,

wird verödet", während dagegen Mk. anfängt: „Wie kann der Satan den Satan austreiben?" und weiter vom Nichtbestehen der Herrschaft spricht. Anderseits spricht gegen diese Auffassung, daß nur Mt. und Lk. die Herrschaft des Satans haben („seine Herrschaft"). Wie sollen diese Ähnlichkeiten erklärt werden, wenn Mt. und Lk. voneinander unabhäng Mk. als Quelle benützt haben?

Es hat sich somit herausgestellt, daß Mt. 22—26 = Lk. V. 14—18 der ganzen Grundlage nach aus der Redequelle stammt, und daß mithin Mt. V. 27—28 = Lk. V. 19—20 nicht Einschub in den Markustext ist. Hierfür spricht auch der Umstand, daß Mk. V. 27 nur lose mit V. 26 verbunden ist, da der Gedanke des Sieges über den Starken hier ganz unvermittelt kommt. Dagegen hat bei Mt. und Lk. dieser Gedanke genauen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, weil er hier erklärt, warum die Herrschaft Gottes wirklich gekommen ist, indem nämlich das Dämonenaustreiben bedeutet, daß der Satan von Gott überwältigt worden sei, und daß seine Beute nun verteilt werde. Dies zeigt, daß nicht Mk., sondern Mt. und Lk. den am meisten ursprünglichen Zusammenhang haben, und da die Verse Mt. V. 27—28 = Lk. V. 19—20, die beinahe wörtlich übereinstimmen, der Redquelle angehören, wird der ganze Abschnitt Mt. V. 22—28 = Lk. V. 14—20 seinem wesentlichen Inhalte nach in dieser gestanden haben.

Es erhebt sich nun die Frage, ob der Zusammenhang der Worte Mt. V. 27—28 = Lk. V. 19—20 mit dem Vorhergehenden in der Redequelle ursprünglich ist. Es läßt sich ja wegen der Festigkeit und relativen Abgeschlossenheit der Szene Mt. V. 22—26 = Luk, V. 14—18 denken, daß diese Verse den ganzen ursprünglichen Umfang der Perikope bilden, und daß Mt. V. 27—28 = Luk. V. 19—20 ein ursprünglich freies Logion sei, das in der Redequelle dieser Einzeltradition an-

gehängt worden sei (Rudolf Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, 1921, S. 5f.). Es muß aber gegen diese Ansicht geltend gemacht werden, daß die erwähnte Abgeschlossenheit nur eine scheinbare ist, da bis Mt. V. 26 = Lk. V. 18 nur gezeigt worden ist, daß Jesus nicht durch Beelzebul die Dämonen austreibt, und man nun darüber Auskunft erwartet, durch wen er es denn tut. Allerdings müssen die Zuhörer nun verstehen, daß es durch die Hilfe Gottes geschieht; man erwartet aber Näheres hierüber zu wissen und dabei auch die Bedeutung des Geschehenen zu erfahren. Es war auch von Herrschaften gesprochen worden, und zuletzt war die Herrschaft Satans erwähnt worden, was ganz natürlich den Gedanken auf die Herrschaft Gottes und das Kommen derselben führen mußte. Auf diese Fragen bekommen wir aber Mt. V. 27—28 = Lk. V. 19—20 Antwort, indem hier gesagt wird, daß Jesus durch den Geist die Dämonen austreibt, und daß dies bedeutet, daß nun die Herrschaft Gottes gekommen sei. Ehe dies aber gesagt wird, weist Jesus noch einen Selbstwiderspruch bei den Gegnern nach. Sie behaupten nämlich, daß die Dämonenaustreibungen Jesu durch den Beelzebul vermittelt werden, während dagegen ihre eigenen Exorzisten, die das Austreiben vielfach als Erwerb und nicht aus Barmherzigkeit ausüben, nicht im Bündnis mit bösen Mächten stehen sollen. Die Erwähnung dieses Selbstwiderspruchs bildet aber einen natürlichen Übergang zu der Hauptaussage Mt. V. 28 = Lk. V. 20.

In dieser Weise zeigt sich ein fester, organischer Zusammenhang zwischen Mt. V. 27—28 = Lk. V. 19—20 und dem Vorhergehenden, was für die Ursprünglichkeit der Verbindung auch in der Redequelle spricht. Und es widerspricht diesem Ergebnis nicht, daß Mk. die Worte nicht hat, da er öfters die Reden Jesu abgekürzt wiedergibt und Momente aus der Traditionsschicht der Redequelle ausläßt (siehe die Aussendungs-

rede 6, 8—11 und die Fortlassung des Gleichnisses vom Sauerteig c. 4). Wenn er auch unsere Worte fortgelassen hat, wird dies damit zusammenhängen, daß er auch die Antwort Jesu auf die Anfrage des Täufers (Mt. 11, 2—6 = Lk. 7, 18—23), durch die das Verständnis unserer Worte vorbereitet wird, ausgelassen hat.

Nun hat man aber geltend gemacht, daß die Verse Mt. V. 27 und 28 unter sich disparat seien und daher unmöglich zusammen ausgesprochen sein können. V. 27 soll nämlich voraussetzen, daß auch die Leute der Pharisäer die Dämonen durch den Geist und nicht durch Beelzebul austreiben, weshalb die Exorzisten mit ebenso großem Recht wie Jesus V. 28 haben aussagen können, und dieser Vers verliert damit seine Beweiskraft dafür, daß die Gottesherrschaft wegen der Dämonenaustreibungen Jesu gekommen sei. (A. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu, II, S. 232.) Bei dieser Annahme wird jedoch übersehen, daß es die Voraussetzung der ganzen Beelzebul-Perikope ist, daß es eben einen überwältigenden Unterschied zwischen den Dämonenaustreibungen Jesu und den von anderen ausgeführten gibt, da man eben um deswillen ihn beschuldigt, die Dämonen durch Beelzebul, ihren Fürsten, auszutreiben. Jesus könnte ja von einem anderen bösen Geiste besessen sein und seine Austreibungen durch diesen vollziehen. Wenn aber die Gegner sagen, daß er es durch Beelzebul tue, sagen sie damit, daß dieser durch ihn wirke, daß die Taten Jesu diejenigen des Beelzebul seien, und daß Jesus mit diesem im Bunde stehe, ja von ihm besessen und damit „der schlimmste Dämonische, den es je gegeben", sei (Jülicher, S. 217 f.). Der Gegensatz ist mithin nicht an und für sich: entweder der Beelzebul oder der Gottesgeist. Was Jesus betrifft, ist dies der Gegensatz, offenbar aber nur, weil seine Austreibungen einen eigenartigen und überwältigenden Charakter haben, der, wie früher gezeigt, in der

Sicherheit des Erfolges und in der einfachen Vermittlung bestanden haben wird. Es ist die Voraussetzung sowohl für die Verwunderung und die Anklage als auch für die Beweisführung Jesu, daß es etwas ganz Einzigartiges, Übernatürliches ist, was bei ihm wirksam ist. Bei den Exorzisten dagegen liegt der erwähnte Gegensatz nicht vor, indem sie nichts Ungewöhnliches, sondern nur Altbekanntes durch heilige Namen und äußere Dinge vollbrachten, weswegen wir auch Mt. V. 28 ein besonderes Ich *(ἐγώ)* als Gegensatz haben. Die Pharisäer haben natürlich gemeint, daß gute Kräfte bei den Beschwörungen ihrer eigenen Leute ausgelöst werden, da sie diesen sonst verboten hätten, sie auszuführen, und wenn Jesus Mt. V. 27 fragt, durch wen ihre eigenen Leute die Dämonen austreiben, will er damit sagen, daß man ebensowenig Recht hat, bei ihm einen bösen Geist als Erklärung unterzuschieben wie bei jenen. Daß aber die Pharisäer geglaubt haben sollten, der allgemein ausgeübte, gewerbsmäßige Exorzismus werde durch den Geist Gottes gewirkt, widerspricht bestimmt dem Zeugnis des Judentums über seine Geistesverlassenheit, während dagegen die Austreibungen Jesu sich insofern als Geisteswirkungen verstehen ließen, als man überhaupt den Geist als schöpferisches und erneuerndes Prinzip betrachtete (Judith 16, 15, Ap. Bar (syr) 21, 4; 23, 5). Dann aber kann nicht mit Recht von einem Widerspruch zwischen Mt. V. 27 und 28 gesprochen werden, und wir können mithin an der Zusammengehörigkeit dieser Worte in der ursprünglichen Einzeltradition festhalten.

Es fragt sich nun, ob das Gespräch mit den Worten Mt. V. 27—28 = Luk. V. 19—20 ursprünglich abgeschlossen gewesen ist. Nach Bultmann ist Mt. V. 29 = Mk. V. 27 ursprünglich ein freies Logion gewesen, das aber schon in der Redequelle mit Mt. V. 28 = Lk. V. 20 verbunden war. Für eine solche Verbindung spricht der von uns früher dargelegte Zusammenhang,

der auf Zugehörigkeit zur Redequelle deutet. Dieser Zusammenhang zeugt aber auch von einer ursprünglichen Zugehörigkeit zu der Einzeltradition als solcher, da das Gespräch durch die Worte Mt. V. 28 = Luk. V. 20 keinen befriedigenden Abschluß findet. Man hat allerdings gehört, durch wen Jesus die Dämonen austreibt, die Bedeutung dieses Aktes aber ist mit dem Worte, daß die Herrschaft Gottes gekommen ist, nur unvollständig dargelegt. Dieser Gedanke war nämlich so neu, daß er eine nähere Erklärung nötig machte, um überhaupt verstanden zu werden, und die Erklärung ist, daß die Gottesherrschaft gekommen ist, weil Gott den Satan prinzipiell überwältigt und besiegt hat. Dieser organische Zusammenhang darf zeigen, daß auch Mt. V. 29 = Mk. V. 27 = Lk. V. 21—22 nicht nur der Redequelle, sondern der ursprünglichen Einzeltradition vom Streitgespräch angehört hat.

Ein Blick auf den Text des Lukas zeigt, daß dieser Vers hier eine ganz selbständige Form hat. Es handelt sich hier nicht wie bei Mt. und Mk. um einen besonderen Einfall in „das Haus des Starken", nachdem er gebunden worden ist, sondern wir hören von einem Starken, der gewappnet sein Gehöft bewacht, worauf ein Stärkerer als er über ihn kommt und ihn überwältigt, seine Rüstung wegnimmt und seine Beute verteilt. Wir haben hier ein dem Leben entnommenes Gleichnis. „Der Starke" ist der mit gewaltiger Körperkraft Ausgestattete, und der Artikel steht generell (Mt. 24, 43. 12, 43). Er bewacht gewappnet sein Gehöft, nicht eine Burg, da eine solche nicht vom Besitzer selbst bewacht wird und erst gestürmt werden muß, ehe er überwältigt und besiegt werden kann. Er tut es im Vertrauen auf seine Körperkraft und Rüstung und behält durch diesen Wachtdienst sein Besitztum in Frieden, bis ein Stärkerer als er mit ihm anbindet, ihn überwältigt und seine Beute verteilt. Wir haben hier einen natürlichen und von selbst ein-

leuchtenden Verlauf in reiner Gleichnisform, während dagegen Mt. und Lk. nur einen Einfall in das Haus beschreiben, nachdem der Starke besiegt worden ist, eine Form, die auf eine Bearbeitung und Anpassung mit Rücksicht auf das Wortspiel zwischen „dem Haus des Starken", und Beelzebul (der Herr des Hauses, οἰκοδεσπότης, siehe Mt. 10, 25) deutet. Es läßt sich schwer verstehen, warum Lk. eine neue Form eingeführt haben sollte, wenn er in der Redequelle den Text des Mt. und des Mk. vorgefunden hätte, weswegen wir Lk. V. 21 als der Redequelle angehörig betrachten, während Mt. den Text aus Mk. hat. Die Idee des Gleichnisses ist aber in beiden Textformen dieselbe, daß ein Gewalttäter überwältigt werden muß, ehe seine Beute ihm genommen werden kann, und es ist dies, was mit dem Satan geschehen ist: er ist überwältigt und besiegt worden, und seine Beute wird nun durch das Dämonenaustreiben Jesus gegeben, ein Gedanke, der mit Hinblick auf Jes. 49, 24 geformt worden ist.

Ehe wir die etwaige ursprüngliche Form der Tradition Mt. V. 22—28 und Par. wiedergeben, müssen wir ein paar Worte über die Varianten „Geist Gottes" und „Finger Gottes" Mt. V. 28 = Lk. V. 20 sagen. Wir sahen im zweiten Kapitel, daß dieser Vers bei Mt. die Grundlage für das Wort über die Lästerung des Geistes bildet, das Lk. in einem anderen Zusammenhang bringt (12, 10). Man könnte aus diesem Grunde versucht sein, „den Geist Gottes" Mt. V. 28 für eine anpassende Änderung und „den Finger Gottes" bei Lk. für das Ursprüngliche zu halten. Hiergegen spricht aber, daß Lukas für archaistische und plastische Ausdrücke alttestamentlichen Stils Vorliebe hat. So spricht er 1, 51. 66 von dem Arm und der Hand Gottes, und auch V. 71, 74 und c. 22, 21 wird in plastischer Weise von der Hand geredet. Was besonders den Ausdruck „Finger Gottes" betrifft, so ist dieser echt alttestamentlich, indem

er Ex. 8, 19 und Ps. 8, 4 in plastischer Weise gebraucht wird. An der ersten dieser Stellen wird durch diesen Ausdruck gesagt, daß die Wundertaten Moses im Gegensatz zu den Künsten der ägyptischen Zauberer reine Wirkungen Gottes sind, und als solche will an unserer Stelle auch Lukas die Dämonenaustreibungen Jesu bezeichnen. „Der Finger Gottes" bedeutet nämlich hier wie Ex. 8, 19 die Kraft Gottes, von der Lukas auch 5, 17; 6, 19 spricht, indem er damit nach 1, 17. 35; 4, 14 den Geist Gottes meint. Wenn er daher an unserer Stelle „den Finger Gottes" sagt, will dies auch hier „den Geist Gottes" sagen, und sowohl Matthäus als Lukas lassen mithin Jesus hier sagen, daß er durch den Geist Gottes die Dämonen austreibe. Aus den angegebenen Gründen muß jedoch der Ausdruck bei Lukas sekundär sein, und er konnte um so leichter diese Änderung machen, als er die Lästerung des Geistes ausläßt.

Nun behauptet aber H. Leisegang, daß auch die Form „durch den Geist Gottes" sekundär sei, da ursprünglich „durch den Namen Gottes" da stehe, und er begründet diese Annahme durch einen Hinweis auf den jüdischen Gebrauch der Gottesnamen bei Exorzismen, indem er zugleich behauptet, daß Jesus durch denselben Gebrauch den Namen Gottes heilige und gemäß der Verbindung zwischen der ersten und der zweiten Bitte im Vaterunser auch das Anbrechen der Gottesherrschaft beweise (a. a. O. S. 105 f.). Wie wir gesehen haben, bedienten sich die jüdischen Beschwörer heiliger Namen, und nach Justin haben sie auch durch „den Namen des Gottes Abrahams und des Gottes Isaaks und des Gottes Jakobs" exorziert (Dial. c. Tryph. 85, 10). Es wird aber in der biblischen Tradition nie gesagt, daß sich Jesus bei dem Dämonenaustreiben heiliger Namen bedient habe, gleichwie nie von Handauflegung und anderen Manipulationen dabei erzählt wird. Ein weiterer wichtiger Grund dafür, daß

Jesus bei den Dämonenaustreibungen nicht den Namen Gottes gebraucht haben kann, ist der, daß die Gegner auf Beelzebul selbst als Urheber hinweisen, während ein solcher Hinweis unmöglich gewesen wäre, wenn Jesus durch den Namen Gottes die Dämonen austriebe, indem dann eine allen offenbare Gotteslästerung vorläge, die Jesus nicht hätte zu entschleiern brauchen. Die gesetzestreuen Pharisäer würden sich auch vor einer Sünde gehütet haben, die wie die Gotteslästerung dem Gesetze nach Todesstrafe mitführte und sogar als unvergebbar angesehen werden konnte (Lev. 24, 16, Abboth derabbi Nathan 39 Anfang).

Es läßt sich auch nicht einsehen, daß der rechte Gebrauch und die Heiligung des Gottesnamens besonders durch die Verwendung beim Dämonenaustreiben geschehe. Es würde dann ein solcher Gebrauch in der jüdischen Theologie eine Rolle gespielt haben, wovon wir aber nichts hören. Das Zaubern war in der Heiligen Schrift bei Todesstrafe verboten (Lev. 19, 26; Dt. 18, 10), und daß die heilige Magie durch den Gottesnamen im Judentum gestattet war, beweist nicht, daß sie eine besondere Heiligung desselben bedeute. Dagegen wissen wir, daß der Name Gottes durch Gehorsam gegen seinen Willen und Beobachtung seiner Gebote geheiligt werden sollte (Mechilta Ex. 15, 2). Durch solche Anerkennung und Unterwerfung nimmt der Mensch „das Joch der Herrschaft Gottes" auf sich, so z. B. die Israeliten am Roten Meer und am Berge Sinai und die Proselyten, indem sie das Gesetz annehmen (Siphra Lev. 18, 2 f.; Strack u. Billerb. S. 172 f.). Hier bezeichnet aber der Ausdruck „Herrschaft Gottes" die Herrschergewalt, die Gott durch Offenbarung seines Namens über seine Bekenner ausübt, und diese Gottesherrschaft war eine ständige, die sich überall da realisiert, wo sich ein Mensch bewußterweise dem Willen Gottes unterstellt (Jub. 12, 19; Berachoth II, 5). Es ist aber nicht diese, sondern die eschato-

logische Gottesherrschaft, die Jesus im Vaterunser und an unserer Stelle Mt. V. 28 erwähnt, was bei Leisegang nicht zu seinem Recht kommt. Es wird ja hier als eine Neuigkeit gesagt, daß die Herrschaft Gottes nun gekommen sei, was voraussetzt, daß sie noch nicht da ist. Die Gegner werden auch gut verstanden haben, daß es sich hier um die verheißene Gottesherrschaft handelte, die nicht durch die Anstrengung der Menschen, sondern nur durch das gewaltige Eingreifen Gottes errichtet werden konnte. Denn von einem Handeln G o t t e s wird hier gesprochen, indem es, wie früher gezeigt, der Nerv der Aussagen Mt. V. 28—29 ist, daß Gott durch seinen Geist die Dämonen austreibt und dadurch die verheißene Herrschaft ausübt, die eine prinzipielle Überwältigung Satans voraussetzt. Dieser eschatologische Charakter der Herrschaft wird von Leisegang übersehen, da nach seiner Deutung schon das Dämonenaustreiben der Pharisäer das Gekommensein der Gottesherrschaft beweisen mußte. Es rächt sich somit auch hier, daß Leisegang den jüdisch-eschatologischen Hintergrund der Evangelien übersehen hat.

Wir sehen somit, daß sich die Form „durch den Geist Gottes" Mt. V. 28 nicht als eine Änderung mit Rücksicht auf V. 31—32 in der von Leisegang angegebenen Weise erklären läßt.

Wir werden aber auch weiter sagen können, daß sie überhaupt nicht als eine auf diese Verse bezügliche, von Mt. vorgenommene Änderung aufgefaßt werden kann. Wenn nämlich Lukas mit seinem „durch den Finger Gottes" genau dasselbe wie Matthäus meint und diese Form als Änderung eingeführt hat, ist daraus ersichtlich, daß auch er „durch den Geist Gottes" in der Redequelle gelesen haben muß, und daß mithin nicht Matthäus diesen Ausdruck mit Rücksicht auf die folgende Rede von der Lästerung des Geistes eingefügt hat.

Daß sie aber auch der ursprünglichen Einzeltradition als solcher angehört hat, scheint aus dem logischen Zusammenhang

in den Versen Mt. V. 28—29 hervorzugehen, nach dem alles Gewicht darauf liegt, daß es Gott ist, der in dem Dämonenaustreiben Jesu außerordentlicherweise wirkt. Dies wird durch das vorangestellte „durch den Geist Gottes" und das diesem Ausdruck entsprechende und mit Wucht nachgestellte „die Herrschaft Gottes" einleuchtend. Daß der Geist etwas wirkt, will nämlich sagen, daß Gott selber es wirkt, da der Geist eben der eigene Geist Gottes ist. Es ist nur nicht die gewöhnliche, sondern die verheißene, eschatologische Herrschaft, die Gott hierdurch ausübt, was daraus hervorgeht, daß sie eine prinzipielle Überwältigung des Satan durch Gott voraussetzt. Dieser logische und formale Zusammenhang aber deutet darauf hin, daß der Ausdruck „durch den Geist Gottes" nicht nur der Redequelle, sondern auch der ursprünglichen Einzeltradition als solcher angehört hat.

Überschauen wir nun unsere Kritik der Tradition Mt. V. 22—29 = Lk. 14—21, so können wir ihre ursprüngliche Form etwa so bestimmen: „Jesus trieb einen Dämon aus, der stumm war; als aber der Dämon ausgefahren war, redete der Stumme. Da staunten die Massen (Lk. 11, 14). Einige unter ihnen aber sagten: Durch Beelzebul, den Obersten der Dämonen, treibt er die Dämonen aus (Lk. V. 15). Da er aber ihre Gedanken kannte, sprach er zu ihnen: Jede Herrschaft, die mit sich selbst entzweit ist, wird verödet, und jedes Haus, das mit sich selbst entzweit ist, kann nicht bestehen. Und wenn der Satan den Satan austreibt, so ist er wider sich selbst entzweit: wie kann also seine Herrschaft bestehen? Und wenn ich durch Beelzebul die Dämonen austreibe, durch wen treiben eure Leute sie aus? Deshalb mögen sie eure Richter sein. Wenn ich durch den Geist Gottes aber die Dämonen austreibe, dann ist ja die Herrschaft Gottes zu euch gekommen (Mt. V. 25—28). Wenn ein Starker gewappnet sein Gehöft bewacht, so bleibt sein

Besitztum in Frieden. Wenn aber ein Stärkerer als er über ihn kommt und ihn überwältigt, so nimmt er seine Rüstung weg, auf die er sein Vertrauen gesetzt hatte, und verteilt seine Beute" (Lk. V. 21—22).

Es erhebt sich nun die Frage, ob diese Einzeltradition als Jesusrede echt ist. Hat Jesus diese Worte gesprochen, oder sind sie von der Gemeinde im Interesse ihrer Apologetik gebildet worden? Es ist als sicher anzusehen, daß sie einem Interesse der Gemeinde entgegenkommen. Dies zeigt schon die Tatsache der Überlieferung dieses Gesprächs, da die Gemeinde kaum eine Rede, wo Jesus gelästert wird, bewahrt und überliefert haben würde, wenn sie keinem aktuellen Bedarf diente. Und konnten die Gegner der Gemeinde Jesus einen Fresser und Weinsäufer nennen, werden sie auch diese Anklage auf Dämonenaustreiben durch Beelzebul vorgebracht haben können. Nach Mk. 3, 22 haben sie gesagt, daß er Beelzebul habe, und nach Mt. 10, 25 haben sie ihn geradezu Beelzebul gescholten. Dies stimmt zu alter rabbinischer Tradition, nach der er Zauberei getrieben habe, so Sanh 43ª Bar: „Am Rüsttag der Passah hat man Jesus gehängt, und ein Ausrufer ging 40 Tage vor ihm her und rief: Er soll gesteinigt werden, weil er Zauberei getrieben und Israel verführt nnd verleitet hat" (ebenso Sanh 107ᵇ, Sota 47ª). Justin bezeugt, daß die Juden Jesus einen Magier nannten (Dial. c. Tryph. 69), und nach Origenes soll Celsus von einem Juden gehört haben, daß Jesus seine Krafttaten in Ägypten, das als Heimat der Zauberer galt, gelernt habe (Contra Celsum I, 28, siehe übrigens H. L. Strack, Jesus, die Häretiker und die Christen, 1910, Strack und Bill. S. 631). Es ist auch nicht unwahrscheinlich, daß Anklagen auf Zauberei schon zur Zeit der ältesten Gemeinde im Umlauf gewesen sind. Wenn aber die Gegner zu dieser Zeit derartige Anklagen vorgebracht haben, wird dies auch zur Zeit Jesu der Fall haben sein

können, und der Umstand, daß die von uns behandelten Verse auch nach Gemeindeapologetik aussehen, schließt daher nicht aus, daß sich Jesus selbst in derselben Situation wie die Gemeinde befunden und dann die Worte gesprochen hat.

Wir können auch auf ein Moment dieses Traditionsstückes hinweisen, das bestimmt auf Jesus als Urheber zurückweist. Es ist dies der Gedanke, daß der Satan nun überwältigt und die Herrschaft Gottes gekommen sei. Wir haben Kap. II, 5 gesehen, daß das reelle Subjekt der Überwältigung Satans Lk. V. 21 nicht Jesus, sondern Gott ist. Es war im Judentum allgemeiner Glaube, daß diese Welt im Bösen lag und deshalb von bösen Mächten beherrscht war. Gott ist und bleibt allerdings immer der gewaltige König und Herrscher, der Herr des Himmels und der Erde, er hat aber die Welt wegen der Sünde strafen müssen, sich ihr daher zu einem gewissen Grade entzogen und sie den bösen Mächten überlassen. Dies zeigt sich deutlich an Israel, dem Volk, das zur Herrschaft auserwählt ist und doch von den Völkern geknechtet und verachtet wird. Hinter den Weltmächten aber steht die Herrschaft des Satan, der der Fürst dieser Welt ist (Mt. 4, 9; Lk. 4, 6; Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11), die Menschen zur Sünde verführt, sie bei Gott verklagt und ihnen als Strafe Tod und Leiden bringt (1. Hen. 69, 4—6; Hiob 1, 6 f.; Hebr. 2, 14; Act. 10, 38; siehe übrigens Strack und Bill. S. 139 f.). Wir sehen aus unserer Perikope, daß die Dämonen eine geordnete Herrschaft mit Beelzebul oder Satan als Oberhaupt und Leiter bilden, und diese Herrschaft ist eine furchtbare Realität, die auch die Gegner Jesu anerkennen, so daß er auf volle Zustimmung rechnen kann, wenn er voraussetzt, daß diese Herrschaft nicht mit sich selbst entzweit sei und sich dadurch in Auflösung befinde. Kein anderer als Gott selbst kann nämlich den Satan besiegen, und dies wird auch geschehen, wenn einmal die Verheißungen erfüllt werden. Dann wird

nämlich der Satan überwältigt und Gott König in vollem Sinne werden, dann wird Israel von seinen Feinden befreit und die verheißene Herrschaft Gottes in vollem Glanz errichtet werden. Daher heißt es in Assumptio Mosis: „Und dann wird sein Regiment über all seine Kreatur erscheinen; dann wird der Teufel ein Ende haben und die Traurigkeit mit ihm hinweggenommen werden" (10, 1), und in Test. XII patriarch. wird gesagt: „Und Beliar wird von ihm gebunden werden, und er wird seinen Kindern Gewalt geben, auf böse Geister zu treten" (Levi 18). Dies ist's, was nach Jesus nun geschehen ist: Der Satan ist überwältigt und gebunden worden, und die glückliche, selige Herrschaft Gottes ist schon gekommen und kommt. Diese Gewißheit Jesu haben wir mit dem Gesicht Lk. 10, 17—18 vom Sturz des Satans verknüpft, ein Gesicht, das an Apok. 12, 9. 13 erinnert, wo Satan dethronisiert wird, indem er vom Himmel herabgestürzt und seiner von Gott mitgeteilten Macht beraubt wird (Lk. 4, 6; Hiob 1).

Dieser Gedanke, daß der Satan schon vor dem Tode Jesu prinzipiell überwältigt worden und dadurch die verheißene Gottesherrschaft gekommen sei, hebt sich ganz bestimmt von den Vorstellungen der Gemeinde ab, nach denen der Sieg über den Satan an den Kreuzestod und die Auferstehung Jesu geknüpft ist. Der Tod Jesu war der Gemeinde einerseits ein furchtbares Zeugnis von der ungeheuren, noch ungebrochenen Macht Satans. Es ist nämlich dieser, der den Verrat des Judas bewirkt hat (Lk. 22, 3; Joh. 13, 2. 27), und wenn Paulus von den Herrschern dieser Welt spricht, die Jesus gekreuzigt haben, wird er entweder an böse Engelmächte gedacht oder hinter den irdischen Machthabern solche gesehen haben (1. Kor. 2, 8; 2. Kor. 4, 4). Anderseits ist der Tod und die Auferstehung Jesu der Sieg über den Satan. „Jetzt", d. h. indem Jesus sterben soll, „ist Gericht über diese Welt. Jetzt wird der Fürst

dieser Welt hinausgeworfen werden" (Joh. 12, 31, siehe 16, 11). „Da nun die Kinder an Blut und Fleisch teilhaben, hat auch er in gleicher Weise daran Teil bekommen, auf daß er durch seinen Tod den zunichte mache, der die Gewalt des Todes hat, nämlich den Teufel" (Hebr. 2, 14). Nach der Apokalypse ist der Satan, der Ankläger der Christen vor Gott, nach der Erhöhung Jesu aus dem Himmel herabgestürzt worden (12, 5. 7—12), und nach Eph. 1, 20—22 hat Gott Jesus von den Toten erweckt und zu seiner Rechten im Himmel gesetzt, „hoch über aller Herrschaft und Gewalt und Macht, über aller Hoheit und allen Namen, die man nennt in dieser und der zukünftigen Welt", indem er ihm alles unter die Füße getan hat, weshalb er Kl. 2, 10 als „das Haupt jeder Macht und Gewalt" bezeichnet wird. Nach 1. Petr. 3, 21—22 rettet die Taufe „kraft der Auferstehung Jesu Christi, der zum Himmel gefahren ist und nun zur rechten Hand Gottes sitzt, indem Engel, Gewalten und Mächte ihm untertan sind", und Röm. 8, 34—39 sagt Paulus, daß niemand den Christen verdammen könne, weil Christus für uns gestorben und auferweckt sei und nun zur Rechten Gottes sitze, wo er für uns eintrete, worauf gesagt wird, daß uns niemand von der Liebe Christi zu trennen vermöge, keine Nöte des Lebens, keine Engel, Herrschaften und Mächte.

Es ist zu beachten, daß dieser Gedanke, daß der Teufel den Tod Jesu verursache, nie als etwas Neues hervorgehoben, sondern eher als etwas, worin alle einig sind, vorausgesetzt wird, was darauf deutet, daß wir hier den allgemein anerkannten Gesichtspunkt für die Schätzung des Todes und der Auferstehung Jesu in der Urgemeinde haben. Diese teilt hierin ihren Standpunkt mit der älteren Kirche, die bekanntlich auch den Tod und die Auferstehung Jesu namentlich als Kampf mit dem Satan und als Erlösung aus dessen Macht auffaßte. Eine solche Schätzung mußte sich von den allgemeinen Voraussetzungen

der Zeit aus als natürlich darbieten, da sie dem herrschenden Dämonenglauben entsprach, und es ist von diesem Glauben aus verständlich, daß die höchste Manifestation der Macht des Bösen als ein Werk des Satans angesehen werden mußte. Daß daher die ungeheure Macht des Teufels schon gebrochen sei, war dem Spätjudentum ein so gewaltiger Gedanke, daß ganz gewiß mehr als die Verkündigung und die Wunder Jesu nötig waren, um ihn festzuhalten, besonders wenn diese Tätigkeit mit dem Tode am Kreuz geendigt hatte. Dagegen zeigte sich Jesus durch seine Auferstehung als Sieger sowohl über Tod als Teufel, und es ist daher verständlich, daß man den Satan als durch den Tod und die Auferstehung Jesu besiegt ansehen konnte.

Nach dem Glauben der Gemeinde ist also der Satan vor dem Tode Jesu noch nicht besiegt worden, während er nach der Beelzebul-Perikope schon zu Lebzeiten Jesu besiegt und überwältigt worden ist. Es ist nicht unsere Aufgabe zu zeigen, inwieweit dieser Gegensatz überbrückt werden kann, z. B. durch die Annahme, daß die Macht des Satans auf dem Schuldverhältnis der Menschheit beruhe (Hiob 1, 9—11; Apok. 12, 10; Hen. 40, 7), und daß die Überwältigung und der Sturz bedeute, daß nun die Zeit der Gnade gekommen sei, da Gott in und mit der Sendung und dem Lebenswerke Jesu vom Schuldverhältnis absehen und den Menschen mit Vergebung entgegenkommen wolle. Uns genügt es in diesem Zusammenhange, die Aufmerksamkeit darauf zu lenken, daß man sich in der Gemeinde nicht in dieser Weise, wie es Jesus hier tut, ausgedrückt haben würde, wenn man ein derartiges Jesuswort produziert hätte. Kreuz und Tod waren so furchtbare Tatsachen und die Auferstehung Jesu eine so signifikante Siegesmanifestation, daß man in einer Aussage über die Besiegung des Satans nicht von diesen Begebenheiten völlig abgesehen haben würde. Dies

tun aber die Worte Matth. V. 28 und Luk. V. 21—22, und sie weisen hierdurch ganz deutlich von der Gemeinde auf die Zeit vor Jesu Tod und damit auf ihn selbst als Urheber zurück, wodurch wir das Recht haben, diese Worte als echte Jesusworte anzusehen.

Kehren wir nun zu der Frage nach der Echtheit des von uns geprüpften Teils der Beelzebul-Rede zurück, muß gesagt werden, daß der nun dargelegte Umstand für die Zuverlässigkeit dieses Traditionsstücks spricht. Die Echtheit ist nicht nur durch die vorausgesetzte Situation möglich, sondern sie wird auch durch das Moment der Überwältigung des Satans und des dadurch bewirkten Gekommenseins der Gottesherrschaft u. E. wahrscheinlich.

Doch kann immerhin geltend gemacht werden, daß dies Moment nur für die Echtheit der betreffenden Worte Matth. V. 28 und Luk. V. 21—22 spricht, und daß es nicht die Ursprünglichkeit des ganzen Redestücks beweist. Wir haben die Ursprünglichkeit der Komposition dieses Stückes behauptet und zu verteidigen gesucht. Man kann aber auf die Freiheit der Redekomposition in den Evangelien hinweisen und infolgedessen geltend machen, daß es schwer ist, über die Echtheit einer Komposition zu entscheiden. Es muß daher immerhin damit gerechnet werden, daß die Echtheit der vorliegenden Komposition angezweifelt wird, was vielfach geschieht, und daß das von uns dargelegte Moment nur als für die Aussagen Matth. V. 28 und Luk. V. 21—22 mit Parallelen beweisend angesehen wird. Es wird dies auch für unsere Aufgabe insofern genügen, als Matth. V. 28 von dem Geistbesitz Jesu zeugt, und wir es darauf absehen, die Geschichtlichkeit dieses nachzuweisen. Die Echtheit dieser Verse als Jesusworte wird aber an die Voraussetzung gebunden sein, daß sie ursprünglich zusammengehört haben. Denn an und für sich läßt sich Luk. V. 21—22 auch

als Gemeindeprodukt verstehen. Aus dem Zusammenhang losgerissen sagt das Wort darüber nichts, wer das reelle Subjekt für die Überwältigung des Satans ist, und es läßt sich an und für sich formell mit Recht als Gemeindeaussage verstehen. Mit Matth. V. 28 aber verknüpft wird es eine Aussage darüber, daß der Satan schon zu Lebzeiten Jesu von Gott prinzipiell besiegt worden sei, und auch diese Verknüpfung weist daher von der Gemeinde auf Jesus selbst als Urheber bestimmt zurück. Jedenfalls gibt allein diese Verknüpfung das rechte Verständnis von Matth. V. 28, wo vorausgesetzt wird, daß die Herrschaft Gottes gekommen ist, weil diejenige des Satans zerstört worden ist. Wir haben hier den dualistischen Gegensatz zwischen zwei Herrschaften, die einander gegenseitig ausschließen, nämlich die verheißene Herrschaft Gottes und diejenige des Satans. Es hat diese letzte mit der ständigen Herrschaft Gottes zusammen bestehen können, weil dieser es gestattet hat, mit der verheißenen, eschatologischen Gottesherrschaft zusammen kann sie aber nicht bestehen. Nur unter dieser Voraussetzung ist der Beweis zwingend, daß das Dämonenaustreiben durch den Gottesgeist das Gekommensein der Gottesherrschaft bezeugt. Es wird hierbei vorausgesetzt, daß der Satan seine Herrschaft in der Besessenheit ausübe, und daß der Besessene also seine Beute ist, die ihm nun genommen wird, was aber wiederum voraussetzt, daß der Satan besiegt und entwaffnet worden ist.

Es gilt uns besonders Matth. V. 28 als echt zu erweisen, und wir können nach dem Vorhergehenden sagen, daß diese Aussage ein eschatologisches Kraftgefühl offenbart, das auf Jesus selbst bestimmt hinweist. Wir werden auch später sehen, daß eben ein solches Kraftgefühl das Auftreten und das ganze Wirken Jesu getragen haben muß.

Wir haben auch gesehen, daß die Form „durch den Geist Gottes“ nicht in loser, sondern in organischer Verbindung mit

dem Inhalte dieses Verses steht, da alles Gewicht darauf liegt, daß das Dämonenaustreiben eine Wirkung Gottes ist. Es wird durch diesen Ausdruck auch gesagt, daß die traurige Zeit der Geistverlassenheit nun vorüber und eine neue, große Zeit gekommen sei, da Gott sein Volk wieder besuche, und der Nachsatz sagt, daß dies die verheißene Zeit der Gottesherrschaft sei.

Nach gewöhnlichen kritischen Grundsätzen sollte dies Glied „durch den Geist Gottes" wegen dieses organischen Zusammenhangs in einem echten Jesuswort selbst als echt anerkannt werden. Man wird aber mit einigem Recht darauf hinweisen können, daß dies Glied auch die Anschauung der Gemeinde über die Geistesvermittelung bei den Heilungen wiedergibt (Act. 10, 38; 1, Kor. 12, 9), und daß diese Anschauung deshalb die Aussage Jesu in einigem Grade gefärbt und dadurch den Ausdruck „durch den Geist Gottes" geschaffen haben kann. Dies würde von keinem Belang sein, wenn dieser Ausdruck ein „durch die Kraft Gottes" im Urgespräch wiedergab, da dies eben der Geist Gottes bedeutet, (Luk. 5, 17; 4, 14). Anders wäre es, wenn eine wirkliche Umformung der Vermittelung vorliegen sollte. Wieder stehen wir hier bei einem Falle, wo es unmöglich scheint, durch den Glauben und die Theologie der Gemeinde zu Jesus selbst hindurchzudringen. Wir können aber auch hier auf einen Punkt zeigen, aus dem es im hohen Grade wahrscheinlich wird, daß Jesus in unserer Aussage vom Geist geredet hat, und dieser Punkt ist wiederum hier das Bewußtsein des Gekommenseins Jesu oder sein Sendungsbewußtsein.

Wir sahen im ersten Kapitel unseres Buches, daß das religiöse Sendungsbewußtsein immer eigentümliche Erlebnisse voraussetzt, die als ein Eingreifen der übersinnlichen Welt eingeschätzt werden. Wir haben auch festgestellt, daß solche Erlebnisse in der biblischen Religion durch den Geist Gottes ver-

mittelt gedacht werden, und daß es dieser Geist ist, der hier den Gottesgesandten Erkenntnis und Einsicht und überhaupt außerordentliche Fähigkeiten vermittelt. Wir fanden daher, daß Jesus, wenn er ein Abgesandter Gottes hat sein wollen, auch den Geist Gottes besessen haben muß, und er muß seine Erkenntnis und außerordentlichen Fähigkeiten als durch den Geist vermittelt gedacht haben. Hat er sich aber durch diesen getrieben und befähigt gefühlt, dann muß er auch sein eigentümliches Vermögen, die Dämonen auszutreiben, als eine Geistesgabe betrachtet haben und er muß folglich auch Matth. 12, 28 den Geist als Vermittler gedacht und ihn auch als solchen erwähnt haben, wenn überhaupt von einer Vermittelung geredet worden ist.

In dieser Weise erreichen wir nicht nur, was die Gemeinde, sondern auch was Jesus selbst gemeint und gesprochen hat, und wir halten demnach daran fest, daß sich Jesus Matth. V. 28 als Geistträger bezeugt und sein Dämonenaustreiben als durch den Geist Gottes vermittelt denkt.

Somit bestätigt sich auch hier die Richtigkeit der Methode, der wir in diesem Buche gefolgt sind. Die Aussagen über den Geistbesitz Jesu in den Evangelien sind derartig, daß sie vom kritischen Standpunkt mehr oder weniger angezweifelt und als Gemeindeprodukte betrachtet werden können. In Matth. 12, 28 haben wir das am meisten urwüchsige Wort über diesen Geistbesitz. Es steht aber als Jesuswort ziemlich vereinzelt da und braucht eine Stütze, um als unbedingt ursprünglich festgehalten werden zu können, und diese Stütze haben wir im psychologischen Wesen des Sendungsbewußtseins gefunden. Es mußte demzufolge in diesem Buche mit einer Untersuchung über die Begründung des religiösen Sendungsbewußtseins angefangen werden, worauf die Aussagen der Evangelien über den Geistbesitz Jesu auf dem Hintergrunde des

Prinzips von der allgemeinen Analogie des Sendungsbewußtseins geprüft werden mußten.

Überschauen wir nun unsere Prüfung des behandelten Teils der Beelzebul-Perikope, so sehen wir, daß vor allem Matth. 12, 28 als echtes Jesuswort eingeschätzt werden kann, und daß sich Jesus nach diesem ursprünglichen Worte als Geistträger betrachtet hat. Wenn er sagt, daß er durch den Geist Gottes die Dämonen austreibe, will dies sagen, daß dieser Geist in und durch Jesus wirkt. Wir haben früher erwähnt, daß von äußeren Vermittelungen bei den Dämonenaustreibungen Jesu nie in der Tradition erzählt wird, und wenn die Gegner sagen, daß er die bösen Geister durch Beelzebul austreibe, will dies sagen, daß dieser in und durch ihn wirke, und daß er mithin von ihm besessen sei, worauf Jesus antwortet, daß er den Gottesgeist habe und von ihm getrieben und befähigt handele.

Weiter hören wir in diesem Jesuswort, welche Bedeutung und Tragweite dieser Geistbesitz hat. Er bedeutet, daß nun die verheißene Zeit der Erlösung von den bösen Mächten gekommen ist. Jesus hat nämlich die eschatologische Herrschaft Gottes als eine Erlösung verstanden, und wir sehen aus dem Zusammenhang unseres Wortes, daß er diese Erlösung als eine Erlösung aus der Herrschaft des Satans aufgefaßt hat. Es ist nicht die Herrschaft der Römer, sondern diejenige des Satans, aus der Jesus erlösen will, und diese Erlösung fängt nicht beim Volke als solchem, sondern bei den einzelnen, vom Satan Gebundenen und Geknechteten an. Fragen wir genauer nach der Art dieser Erlösung, werden wir die Antwort in den auf Deuterojesaja anspielenden Worten Matth. 11, 5 = Luk. 7, 22 finden: „Blinde werden sehend und Lahme gehen, Aussätzige werden rein und Taube hören, und Tote stehen auf und Armen wird Freudenbotschaft verkündigt". Ist aber die verheißene Erlösungszeit

gekommen, muß Jesus selbst der verheißene Erlöser oder der messianische Gottesknecht, d. i. der Messias sein. Während in der älteren Eschatologie der Messias mit der Errichtung der neuen Herrschaft nichts zu tun hatte (Jes. 9 u. 11), sollte er nach spätjüdischer Auffassung diese Errichtung vermitteln (Ps. Sal. 17, 21 f.; Sib. 3, 653; 1. Hen. 46, 51—53; 4. Esr. 13, 5 f., 27—28), und es ist eine solche Vermittelung, die Jesus nun als Erlöser von den bösen Mächten durchführt.

Was aber Jesus zum Erlöser macht, ist der Geistbesitz, und dieser hat mithin grundlegende Bedeutung für sein Auftreten und Wirken gehabt und dies als ein messianisches bestimmt.

Durch dies Ergebnis sind wir im Prinzip schon an das Ziel unserer Untersuchung gelangt. Was wir aber hier gefunden haben, muß durch Prüfung anderer Momente, die den Geistbesitz Jesu erwähnen oder voraussetzen, ergänzt und erleuchtet werden, und wir wenden uns demzufolge zuerst zu dem anderen Wort, das in der Beelzebul-Perikope den Geist erwähnt.

b) Die Worte von der Lästerung des Geistes.

Was uns im folgenden Teil der Beelzebul-Rede interessiert, ist die Aussage über die Verspottung des Geistes Matth. V. 31—32 = Mark. V. 28—29 = Luk. 12, 10. Die Verwandtschaft zwischen Matth. V. 31 und Mark. V. 28—29 ist hier ersichtlich, während Matth. V. 32 dem Wort entspricht, daß Lukas in einem anderen Zusammenhang Kap. 12, 10 hat. Man nimmt gern an, daß Matth. V. 31 den Text des Markus benützt hat, wofür spricht, daß sich dieser Vers als Verkürzung der Worte des Markus auffassen läßt, da Matth. V. 31[a] dem Verse Mark. V. 28 und Matth. V. 31[b] dem Worte Mark. V. 29

entsprechen und bei Matthäus das semitische „die Menschensöhne" zu „Menschen" geändert und das tautologische „so viel sie lästern mögen" ausgelassen worden ist. Es heißt Matth. V. 31: „Darum sage ich: jede Sünde und Lästerung wird den Menschen vergeben werden, aber die Lästerung gegen den Geist wird nicht vergeben werden". Man kann nicht annehmen, daß dies Wort dem Markus in dieser Form vorgelegen habe, weil er es dann unnötig erweitert und dadurch schwerfällig gemacht haben würde. Es liegt daher die Annahme nahe, daß Matthäus hier den Text des Markus benützt hat, um so mehr, als dieser Vers bei Matthäus vor V. 32, streng genommen, überflüssig ist, da auch aus diesem letzten Verse einleuchtet, daß jede Lästerung mit Ausnahme derjenigen gegen den Geist vergeben wird, nur daß dies hier durch die größte vergebbare Sünde exemplifiziert wird. Es heißt nämlich Matth. V. 32: „Und wer ein Wort sagt gegen den Menschensohn, dem wird vergeben werden. Wer aber etwas sagt gegen den Heiligen Geist, dem wird nicht vergeben werden, weder in dieser Welt noch in der künftigen".

Wenn der Zusatz „weder in dieser Welt noch in der künftigen" ausgenommen wird, haben wir in diesem Vers eine genaue Parallele zu Luk. 12, 10, während sich das Wort bei Markus nicht findet. Dies deutet der Zweiquellentheorie zufolge darauf hin, daß wir hier eine Aussage aus der Traditionsschicht der Redequelle haben. Wir haben auch früher gesehen, daß der Platz des Spruches bei Lukas im Vergleich mit demjenigen bei Matthäus künstlich ist. Es ließe sich aber denken, daß der Spruch auch bei diesem nicht ursprünglich, sondern hier im Anschluß an den Markustext angefügt worden sei. Umgekehrt könnte auch dieser Markustext bei Matthäus eine ursprüngliche Aussage über die Verspottung des Geistes nur ergänzt haben. Die Entscheidung darüber, wie es sich hiermit verhalte, wird

zum Teil von dem Zusammenhang mit Matth. V. 30 = Luk. 11,23 abhängen, weswegen wir diesen beleuchten müssen.

Dieser Vers hat bei Matthäus und Lukas genau denselben Wortlaut: „Wer nicht mit mir ist, ist wider mich, und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut". Die Arbeit Jesu wird hier als ein Sammeln einer versprengten und hirtenlosen Herde betrachtet (Matth. 9, 36; 10, 6; 15, 24), und es wird gesagt, daß eine neutrale Stellung Jesus gegenüber unmöglich ist. Diese Aussage kann sich nicht auf die Exorzisten V. 27 beziehen, denn diese wurden nur ganz beiläufig erwähnt, und der Gedanke an sie liegt wegen der dazwischenliegenden Verse fern. Sie kann auch nicht als eine weitere Widerlegung der Anklage, daß Jesus im Bunde mit Beelzebul die Besessenen heile, auf den Satan gehen, weil es dann heißen müßte: Wer nicht gegen mich ist, ist nicht mit mir, was aber nach Matth. V. 25—29 matt sein würde. Die Aussage muß vielmehr auf die Gegner Jesu gehen und als eine Erklärung darüber aufgefaßt werden, daß eine Neutralität ihrerseits bereits Feindschaft sei. Eine Neutralität scheint aber dem Vorhergehenden zu widersprechen, weswegen vielfach bezweifelt wird, daß das Wort hier an seinem Platz ist (H. J. Holtzmann, Erich Klostermann u. a.). Man kann aber mit Zahn sagen, daß die Aussage V. 24 nicht so schlimm zu sein braucht, wie sie lautet. Es handelt sich nämlich da nicht um eine offen gegen Jesus ins Feld geführte Aussage (siehe Matth. V. 25 = Luk. V. 17), und nach jüdischem Glauben hatte sogar ein Mann wie Salomo die bösen Geister und ihren Fürsten beim Bauen des Tempels zu Hilfe gerufen (Gittin 68[a b]); gleichfalls in Betracht gezogen werden muß, daß die Gegner schwerlich glauben konnten, daß Jesus, dieser „Fresser und Säufer, der Freund der Zöllner und Sünder", Dämonen durch den Geist Gottes austriebe. Sie werden auch bis jetzt äußerlich Neutralität gezeigt haben, was nicht ausschließt, daß

sie innerlich feindlich gestimmt gewesen sind und heimlich danach gehandelt haben (Matth. 9, 3; 12, 14). Diese scheinbare Neutralität wird aber hier enthüllt, indem gesagt wird, daß derjenige, der nicht mit Jesus in seiner Matth. V. 28 geschilderten Tätigkeit als Werkzeug des Geistes ist, in der Tat gegen ihn als Feind und Gegner steht.

Auch zu Matth. V. 31—32 soll nach manchen Matth. V. 30 nicht passen, indem gesagt wird, daß die Gegner nach diesen Versen den Geist schon verspottet haben und daher nicht als scheinbar neutral aufgefaßt werden können. Hiergegen muß aber mit Zahn geltend gemacht werden, daß die Worte Matth. V. 31—32 dies nicht zu sagen brauchen, sondern als eine Warnung vor Lästerung des Geistes aufgefaßt werden können. Früher haben die Gegner nicht gewußt, daß es der Geist ist, durch den Jesus die Dämonen austreibt. Nun aber, nach der Entwickelung Matth. V. 26—29, wissen sie es, weshalb sie sich hüten müssen, daß sie sich nicht der Lästerung des Geistes und dadurch unvergebbarer Sünde schuldig machen. Als eine kleine Sünde ist aber auch die frühere Lästerung Jesu nicht betrachtet, da sie als Beispiel dafür steht, in welchem Maße Sünden und Lästerungen vergeben werden können, wenn sogar eine Lästerung des Menschensohns vergebbar ist. Allerdings soll nach Wellhausen diese Unterscheidung zwischen der Lästerung Jesu und derjenigen des Geistes sinnlos sein, weil diese letzte in Worten bestehe, die gegen den Menschensohn gerichtet seien (Das Ev. Matth., 1904, S. 62), eine Ansicht, die aber auf der unhaltbaren Voraussetzung beruht, daß die Gegner den Geist schon gelästert haben.

Es zeigt sich somit, daß Matth. V. 30 = Luk. V. 23 gut in den Zusammenhang paßt. Es ist auch bemerkenswert, daß das Wort aus der Redequelle stammt, was daraus ersichtlich wird, daß sowohl Matthäus als Lukas es haben, während dies

mit Markus nicht der Fall ist. Es ist auch zu beachten, daß sowohl Matthäus als Lukas es an derselben Stelle haben, was zeigt, daß es auch in der Redeqelle hier gestanden hat. Dann fragt sich aber, ob nicht diese Quelle auch das Wort über die Lästerung des Geistes Matth. V. 32 = Luk. 12, 10 hier gehabt habe. Den Abschluß des Gespräches kann Matth. V. 30 = Luk. V. 23 nicht gebildet haben, da es nach dem Vorhergehenden zu matt und unbestimmt wirkt, während es dagegen als Übergang zu etwas anderem paßt, und da die Aussage Matth. V. 32 = Luk. 12, 10 der Redequelle angehört, muß nach dem Vorhergehenden gesagt werden, daß dies Wort auch in dieser Quelle denselben Platz gehabt haben kann. Hierfür spricht, daß es, wie früher gezeigt, hier in einem natürlicheren Zusammenhang als Luk. 12, 10 steht, da es nicht ungereimt scheint, daß Jesus nach Widerlegung der Gegner eine Belehrung darüber gibt, welche Gefahr sie durch ihre Lästerung laufen, eine unvergebbare Sünde zu begehen. Und wenn Markus ein entsprechendes Wort an demselben Platz hat, kann dies daher kommen, daß diese Verbindung auch der ursprünglichen, lebendigen Tradition angehörte. Ehe wir aber die Frage danach, ob dies nicht nur möglich sondern auch wahrscheinlich ist, untersuchen, wollen wir die Ansicht H. Leisegangs über den hier ursprünglichen Textzusammenhang darstellen und prüfen.

Leisegang meint, daß in der ältesten Evangelienüberlieferung im Anschluß an den Streit Jesu mit den Schriftgelehrten über die Dämonenaustreibung ein Herrenwort existiert habe, das „in Anlehnung an alttestamentliche Stellen die vergebbare Sünde der Gotteslästerung überhaupt der unvergebbaren Sünde der Lästerung des heiligen Gottesnamens gegenübergestellt habe". Es heißt nämlich Lev. 24, 15—16: „Zu den Israeliten aber sollst du also sprechen: Wer irgend seinem Gotte

flucht, der lädt Sünde auf sich. Und wer den Namen Jahwes lästert, soll mit dem Tode bestraft werden, die ganze Gemeinde soll ihn unfehlbar steinigen. Es sei ein Fremder oder ein Landeseingeborener — wenn er den Namen (Jahwes) lästert, soll er getötet werden". Hier soll nach Leisegang ein Unterschied zwischen dem Fluche Gottes und der Lästerung des Namens bestehen und dem Unterschied zwischen vergebbaren Lästerungen und der unvergebbaren Lästerung des Geistes Mark. V. 28 = Matth. V. 31 entsprechen, und Leisegang nimmt an, daß hier anstatt der Lästerung des Geistes ursprünglich die Lästerung des Gottesnamens gestanden habe, was Matth. V. 28 einem „durch den Namen Gottes" (anstatt „durch den Geist Gottes") entsprochen habe (a. a. O. S. 103 f.).

Gegen diese Konstruktion muß eingewandt werden, daß sie auf einem Mißverständnis der zitierten Stelle Lev. 24, 15—16 beruht. Es wird nämlich hier nicht zwischen einem Fluche des wahren Gottes und der Lästerung seines Namens unterschieden, sondern der Fall, daß ein Fremdling seinem heidnischen Gotte flucht, wird der Lästerung des wahren Gottes (Jahwes) entgegengestellt. Die Unterscheidung Leisegangs zwischen einem vergebbaren Fluche Gottes und einer unvergebbaren Lästerung des Namens Gottes hat daher an dieser Stelle keine Stütze, wodurch die Konstruktion hinfällig wird. Wir haben auch früher gesehen, daß der Ausdruck „durch den Namen Gottes" in Matth. V. 28 nicht gestanden haben kann.

Weiter soll nach Leisegang Markus V. 28 = Matth. V. 31 nach dem Logion Luk. 12, 10 durch Einfügung von „Heiligem Geist" anstatt „des heiligen Namens" umgeformt worden sein, und die dadurch gebildete Form des Wortes soll sodann Matthäus benützt haben, was ihn wiederum dazu veranlaßt habe, seinem Texte das Logion Luk. 12, 10 hinzuzufügen (S. 107). Auch gegen diese Ansicht muß eingewandt werden,

daß sie nicht stichhaltig ist. Man müßte, wenn sie richtig wäre, erwarten, daß sich in den Quellen Spuren einer solchen Urform nachweisen ließen, was aber weder in der Redequelle noch bei den Evangelisten der Fall ist. Es muß im Gegenteil gesagt werden, daß Leisegang, um seiner Theorie von der hellenistischen Geistesauffassung in den Evangelien Rückhalt zu geben, den Quellen Gewalt antut. Dagegen hat es Interesse, daß auch Leisegang annimmt, daß die Beelzebul-Perikope ursprünglich ein Wort über die Lästerung enthalten habe.

Um aber eine solche Annahme als nicht nur möglich, sondern auch als in einigem Grade wahrscheinlich hinstellen zu können, müssen wir die Echtheit von Matth. V. 32 = Luk. 12,10 als Jesuswort untersuchen.

Beim ersten Anblick könnte es scheinen, als ob dies Wort der Form nach keine Selbstaussage Jesu sein könnte, weil vom Menschensohn als einer anderen Person als der redenden gesprochen wird. Es muß aber daran erinnert werden, daß diese Bezeichnung in den evangelischen Quellen nur so steht, nur im Munde Jesu gebraucht wird und immer nur ihn selbst bezeichnet (Mark. 8, 31. 38; 9, 9. 12. 31; 10, 33. 45 u. a.). Auf Daniel 7, 13. 27 anspielend wird das Wort Jesus als einen Menschen bezeichnet haben, der nun die Verhältnisse der Menschen teilt, einst aber zu übermenschlicher Macht und Glanz in der kommenden Herrschaft erhöht werden soll, und daß Jesus in der Überlieferung diese für die Zeitgenossen dunkle Selbstbezeichnung gebraucht, entspricht der durchgängigen Zurückhaltung, die er inbetreff seiner Messianität zeigt. Es ist auch an unserer Stelle ersichtlich, daß das Wort eine Selbstbezeichnung im Munde Jesu ist, und daß folglich die ganze Aussage Matth. 32 = Luk. 12, 10 ein Jesuswort sein will.

Dann aber fragt sich, ob die Gemeinde ein solches Wort produziert haben kann. Während Mark. V. 28—30 nur von

Lästerungen im allgemeinen die Rede ist, sagt unser Wort, daß dem, der ein Wort gegen den Menschensohn sage, vergeben werden werde, während Lästerung gegen den Geist unvergebbar sei. Wir sehen, daß hier der Menschensohn als dem Geist untergeordnet betrachtet wird. Daher wird auch Matth. V. 31 und Luk. 12, 10 vom Geiste der Ausdruck *βλασφημεῖν* gebraucht, der Mark. 2, 7; Matth. 9, 3; 26, 65 absolut von Gott benützt ist, während es „ein Wort gegen den Menschensohn sprechen" heißt, obwohl es sich dem Zusammenhang nach auch hier um Spott und Hohn handelt. Die Unterordnung des Menschensohnes unter den Geist widerspricht aber bestimmt der Verherrlichung Jesu als eines göttlichen Wesens durch die Gemeinde (Phil. 2, 6; Joh. 1, 1). Sie stimmt auch kaum mit dem Glauben derselben überein, daß der Geist der eigene Geist Jesu Christi sei (Röm. 8, 9; Gl. 4, 6; Phil. 1, 19), weshalb gesagt werden kann, daß Jesus selber der Geist sei (2. Kor. 3, 17). Sie paßt auch nicht zu der Vorstellung, daß der Geist von Jesus gesandt werde und in seinem eigenen Dienste stehe (Act. 2, 33; Joh. 15, 26; 14, 26). Es läßt sich daher schwer verstehen, daß die Gemeinde dies Wort produziert haben sollte.

Wir müssen uns merken, daß die Aussage einen prinzipiellen, allgemeinen Charakter hat und deshalb Giltigkeit für alle Zeiten zu beanspruchen scheint, weswegen sie auch Luk. 12, 10 in einer Rede an die Jünger über ihr zukünftiges Verhalten steht. Die Gemeinde kann sie daher nicht als nur für die Zeit Jesu und nicht für später geltend aufgefaßt haben. Dann aber wird die Aussage schwerlich als Gemeindeprodukt erklärt werden können, weil sie prinzipiell der entscheidenden Bedeutung des Verhaltens zu Jesus Christus zu widersprechen scheint.

Jesus war nach der Auferstehung der Mittelpunkt der Verkündigung geworden. „Und bei keinem anderen ist Rettung zu finden. Denn es ist auch kein anderer Name unter dem

Himmel den Menschen gegeben, durch den wir errettet werden könnten" (Act. 4, 12). So entscheidend ist das Verhalten zu der Person Jesu, daß „jede Seele, die nicht auf jenen Propheten hört, aus dem Volke weggetilgt werden soll" (3, 23). Nach Paulus ist der gekreuzigte und auferstandene Jesus der Gegenstand des Glaubens (Röm. 10, 8—9; 1. Kor. 1, 23; Gl. 2, 20), wie das Johannesevangelium als Heilsbedingung Glauben an die Person Jesu fordert (3, 16. 18; 11, 25). Unter solchen Umständen ist es gar nicht zu verstehen, daß die Gemeinde die Vergebung für eine Verspottung Jesu im Gegensatz zu der Lästerung des Geistes prinzipiell hervorvorgehoben haben sollte.

Nun weist allerdings Wilhelm Bousset darauf hin, daß Jesus als der Erhöhte dem Blick der Menschen verborgen war, und daß insofern die Erkenntnis seiner schwerer als diejenige der Geisteswirkungen in der Gemeinde war (Kyrios Christos 1913, S. 9). Dies erklärt aber die Aussage nicht. Nach dem Gemeindeglauben war Jesus durch die Auferstehung von den Toten zum machtvollen Gottessohn erhoben worden (Act. 2, 32 f.; Röm. 1, 4), diese Auferstehung war eine Tatsache, für welche die Apostel selber haben Zeugen sein wollen (Act. 1, 22; 2, 32; 3, 15; 5, 32; 10, 40 f.; 1. Kor. 15, 4—9), und die Auferstehung und die Ausgießung des Geistes gaben nach dem Gemeindeglauben der Welt überwältigende Beweise dafür, wer Jesus war (Act. 2, 32—36; 5, 32). Unter diesen Umständen läßt sich kaum denken, daß die Gemeinde aus dem angegebenen Grunde die Verspottung Jesu als vergebbarer als diejenige des Geistes, dessen Wirksamkeit eben ein Beweis der Erhöhung Jesu war (5, 32), angesehen haben sollte. Es war ein unlösbarer Zusammenhang zwischen dem Geiste und dem erhöhten Jesus, so daß Lästerung des ersteren auch Lästerung Jesu und umgekehrt Lästerung Jesu auch gleichzeitig Lästerung des Geistes war. Daher wird Hebr. 6, 4—6 gesagt, daß diejenigen, die einmal

erleuchtet worden sind, die das himmlische Geschenk genossen, den Heiligen Geist gespürt, das gute Wort Gottes und die Kräfte der zukünftigen Welt gekostet haben und dann doch abgefallen sind, nicht wiederum zur Sinnesänderung erneuert werden können, da sie den Sohn Gottes von neuem für sich selbst gekreuzigt und zum Gespött gemacht haben, gleichwie 10, 26—29 gesagt wird, daß es keine Vergebung mehr gibt, wenn man nach Empfang der Wahrheit mutwillig sündigt und deshalb durch sein Verhalten den Sohn Gottes mit Füßen tritt, das Blut des Bundes gemein achtet und an dem Geist der Gnade frevelt. Hier sehen wir deutlich, daß Spott gegen Jesus und Spott gegen den Geist für den Verfasser des Hebräerbriefes zusammenfallen, und wir haben keinen Grund anzunehmen, daß der Hebräerbrief an diesem Punkt eine Ausnahme von der gewöhnlichen Anschauung vertreten sollte.

Hierzu kommt, daß die Gemeinde wußte, daß auch die Geisteswirkungen, wie allem zu trotz Jesus selbst, mißdeutet werden konnten, insofern Wunder und außerordentliche Erlebnisse nach dem allgemeinen Glauben auch Dämonen zugeschrieben werden konnten. Infolgedessen konnte die Gemeinde kaum den Widerspruch gegen den Geist so viel verurteilenswerter finden als den gegen den Menschensohn, daß Spott über den ersteren nicht nur Sünde, sondern im Gegensatz zum Spott über den Menschensohn sogar unvergebbare Sünde sei. Dies alles zeigt, daß die Ansicht Boussets nicht stichhaltig ist.

Man kann auch nicht annehmen, daß das Wort in der Anschauung der ältesten Gemeindetradition wurzelt, daß die Auferstehung Jesu den entscheidenden Beweis für die Messianität bilde (Act. 2, 36), und daß deshalb der Unglaube gegen ihn und seine Verwerfung noch in den Tagen seines Erdenlebens verständlich und vergebbar sei (3, 17 f.). Dann müßte man nämlich erwarten, daß in der Aussage zum Ausdruck gebracht

wäre, daß diese Entschuldbarkeit damals und nicht später gelte. Wenn dies nicht geschieht, sondern vielmehr ohne Einschränkung gesagt wird, daß das Gespött dem Menschensohn gilt, läßt sich dies am besten dadurch erklären, daß das Wort von Jesus selber herrührt und aus diesem Grunde in der Tradition, jedem entgegengesetzten Interesse zum Trotz, aufbewahrt worden ist.

Man kommt auch nicht mit der Annahme M. Brückners durch, daß „der Menschensohn" noch nicht (oder nicht mehr) unantastbarer Messiasbegriff sei (Geist und Geistesgaben im N. T., Religion in Geschichte und Gegenwart). Denn es ist nach dem früher Gesagten klar, daß von Jesus die Rede ist, und daß er es ist, der als der Menschensohn bezeichnet wird. Und wäre das Wort noch nicht Messiasname, müßte es jedenfalls ein hochstehendes Wesen bezeichnen, von dem abfällig zu sprechen Sünde wäre, und irgendwelchen anderen Menschensohn als denjenigen, der auf den Wolken des Himmels kommen sollte, kennen wir nicht. Von der Gemeinde kann das Wort in diesem Fall nicht stammen, da wir keinen Gemeindeglauben kennen, der zwischen dem auferstandenen Jesus Messias und dem Menschensohn unterscheidet. Allerdings behauptet Wellhausen, daß dies auf der ältesten Stufe der Entwicklung der Gemeinde der Fall gewesen sei (Ev. Marci, S. 65 f., Einleitung in die drei ersten Evangelien, S. 96 f.). Diese Anschauung aber ist nicht stichhaltig, da sie darauf hinausläuft, daß die Gemeinde zu derselben Zeit an zwei verschiedenen Personen, die beide himmlische Messiasse seien, geglaubt habe. Der Menschensohn soll nämlich das erwartete Herrlichkeitsreich errichten, und die Bilderreden Henochs und 4. Esra zeigen, daß man innerhalb apokalyptischer Kreise diese Gestalt für den Messias gehalten hat. So heißt es im 1. Henoch: „Ich sah dort den, der ein betagtes Haupt hat, und sein Haupt war weiß wie Wolle; bei ihm war ein anderer, dessen Antlitz wie das Aussehen eines Menschen

war, und sein Antlitz war voll Anmut gleichwie eines von den heiligen Engeln. Ich fragte den Engel, der mit mir ging und mir alle Geheimnisse zeigte, über jenen Menschensohn, wer er sei, woher er stamme, und weshalb er mit betagtem Haupte gehe? Er antwortete mir und sagte zu mir: „Dies ist der Menschensohn, der die Gerechtigkeit hat, bei dem die Gerechtigkeit wohnt, und der alle Schätze dessen, was verborgen ist, offenbart; denn der Herr der Geister hat ihn auserwählt, und sein Los hat vor dem Herrn der Geister alles durch Rechtschaffenheit in Ewigkeit übertroffen. Dieser Menschensohn, den du gesehen hast, wird die Könige und die Mächtigen von ihren Lagern und die Starken von ihren Thronen sich erheben machen; er wird die Zügel der Starken lösen und die Zähne der Sünder zermalmen" (46, 1—4). Derselben Messiasgestalt begegnen wir im 4. Esra, wo von einem entsprechenden homo gesprochen wird, insofern „der Menschensohn" der Mensch bedeutet (Kap. 13). Wir haben in diesen beiden Büchern eine Messiasgestalt transzendenter Art, einen präexistenten, himmlischen Messias, der göttliche Macht und Herrlichkeit hat. Die Voraussetzung Wellhausens aber, daß eine solche Gestalt und der auferstandene Jesus Messias für die Gemeinde zwei verschiedene Wesen seien, läßt sich aus dem Gemeindeglauben nicht begründen, und wenn sie in der Aussage Matth. 12, 32 = Luk. 12, 10 zum Ausdruck käme, müßte dies daraus erklärt werden, daß dies Wort nicht von der Gemeinde herrührt. Endlich ist es nicht ersichtlich, warum speziell „der Menschensohn" in dieser Verbindung von Jesus oder der Gemeinde erwähnt sein sollte, wenn er noch nicht oder nicht mehr Messiasbegriff und als solcher unantastbar war.

Die Ansicht Brückners ist mithin nicht stichhaltig. Man könnte aber versucht sein, die Echtheit des Wortes „Menschensohn" anzuzweifeln, wenn man bedenkt, daß die evangelischen

Quellen einige Unsicherheit in der Verwendung dieses Titels zeigen (Matth. 5, 11 und Luk. 6, 22; Matth. 10, 32 und Luk. 12, 8; Mark. 8, 38; Mark. 8, 27 und Matth. 16, 13; Luk. 9, 18; Mark. 8, 31 und Matth. 16, 21; Luk. 9, 22), und man könnte demzufolge annehmen, daß das Wort später anstatt 1. Pers. sing. hineingekommen sei. Auch in diesem Fall würde aber die von uns gegebene Beweisführung für die Echtheit der Aussage als Jesuswort Giltigkeit haben, da auch dann derselbe Unterschied zwischen der Lästerung Jesu und derjenigen des Heiligen Geistes bestehen würde.

Die ganze bisherige Beweisführung für die Echtheit der Stelle Matth. 12, 32 = Luk. 12, 10 würde indessen vergebens sein, wenn sich die Kritik Wellhausens als stichhaltig erwiese, nach der sich diese Aussage als Umbildung des Wortes von der Lästerung Mark. 3, 28 erklären lasse. Wellhausen behauptet, daß in diesem letzten Verse ursprünglich Singularis *τῷ υἱῷ τοῦ ἀνθρώπου* gestanden habe, was später zum Pluralis umgebildet worden sei, um der Deutung auf den Messias vorzubeugen und das Mißverständnis nicht aufkommen zu lassen, daß diesem Sünden vergeben werden. Es sollte mithin bei Markus ursprünglich gelautet haben: „Wahrlich, ich sage euch, alles wird dem Menschensohn vergeben werden“, wo [der Menschensohn = der Mensch generell für die Menschen steht. Die Redequelle habe aber das Wort von Jesus als „dem Menschensohn“ verstanden, und sodann, um Mißverständnis abzuwehren, die Konstruktion: „Alles wird dem Menschensohn vergeben werden“, dahin verändert, daß gesagt würde: „Alles gegen den Menschensohn (d. h. gegen Christus) wird vergeben werden“ (Einleitung, S. 75; Ev. Matthäus, S. 62 f.). Diese Konjektur, der u. a. E. Klostermann (Handbuch zum N. T., Matthäus) und R. Bultmann (Geschichte der synopt. Tradition) im wesentlichen beigetreten sind, stößt indessen auf große

Schwierigkeiten. In der von Wellhausen gegebenen Form gilt sie nur, wenn Markus ursprünglich aramäisch geschrieben und in dieser Sprache von der Redequelle benutzt worden wäre, da nämlich überall bei Markus die griechische Bezeichnung „der Menschensohn“ den Messias bedeutet. Ob aber Wellhausen darin recht hat, daß Markus ursprünglich aramäisch geschrieben sei, darf zweifelhaft sein, und es ist jedenfalls wenig wahrscheinlich, daß Markus älter als die Redequelle und von dieser benutzt sei. Hiergegen spricht nämlich, daß sich der Redestoff, wie früher gezeigt, bei Markus vielfach als eine Abkürzung von Stoffen aus der Redequelle verstehen läßt, indem z. B. Worte wie Matth. 12, 27—28 = Luk. 11, 19—20 in unserer Perikope und das Gleichnis vom Sauerteig ausgelassen worden sind (s. Mark. 4, 30—32) und die Aussendungsrede als Abkürzung zu betrachten ist (Mark. 6, 8—11). Dagegen könnte die Konjektur Wellhausens unter der Voraussetzung festgehalten werden, daß sowohl die Redequelle als Markus fixierte Einzeltraditionen gemeinsam benutzt haben, eine Annahme, mit der gerechnet werden muß. Es ist aber sowohl unter dieser Voraussetzung als unter derjenigen Wellhausens schwer zu verstehen, warum die Redequelle den Singularis behalten konnte, wenn die Aussage aus diesem Grunde in Lästerung „des Menschensohnes“ verändert und damit einen ganz anderen Charakter bekommen mußte. Es müßte der Redequelle am nächsten liegen, wie Markus zu tun, nämlich den Singularis zum Pluralis zu ändern. „Menschensöhne“ kommt übrigens im Neuen Testament nur noch Eph. 3, 5 vor und ist Semitismus, zu dem Markus Neigung hat (3, 17; 5, 41; 7, 34; 14, 36; 15, 34). Entscheidende Bedeutung einer solchen Korrektur gegenüber hat es aber, daß die Einwände, die wir dagegen angeführt haben, daß überhaupt eine prinzipielle Aussage dieser Art von der Gemeinde herrühre, auch dieser Konjektur gelten. Konnte die Gemeinde

eine solche Aussage nicht schaffen, so auch nicht eine Korrektur wie die von Wellhausen konstruierte.

Nur als ein Wort von Jesus selber wird in der Tat eine Aussage wie Matth. V. 32 = Luk. 12, 10 verständlich. Wir wissen, daß Jesus auch nach den Synoptikern Glauben an seine Person erwartet hat, da man nicht an die frohe Botschaft von der Herrschaft Gottes glauben konnte, ohne an die Sendung und die Vollmacht Jesu zu glauben. Der Glaube an Jesus ist also hier allgemeinen Inhalts, sofern er im Glauben an seine Sendung besteht und kein klar geformtes Erkennen voraussetzt. Jesus ist auch in Rücksicht auf eine mehr spezielle Formung seines Selbstbewußtseins zurückhaltend und vorsichtig gewesen, so daß er Petrus, als dieser ihn als den Messias bekannte, streng verbot, jemand dies von ihm zu sagen (Mark. 8, 30). Unter solchen Umständen läßt es sich gut verstehen, daß Jesus zwischen seiner eigenen Person und dem Geist als einem unzweideutigen Zeugnis seiner göttlichen Sendung unterscheiden konnte, und es ist eben dies, was in unserm Logion geschieht.

Ist aber Matth. V. 32 = Luk. 12, 10 ein Wort, das von Jesus selber stammt, erhebt sich die Frage, wann es gesprochen worden ist, und es läßt sich dann kaum eine bessere Gelegenheit als die Anklage der Gegner in unserer Perikope denken. Es paßt hierzu die Unterscheidung zwischen der Lästerung des Geistes und derjenigen des Menschensohnes und auch der ergreifende Ernst der Warnung Jesu, die eine grobe Verkennung voraussetzt. Nun kann allerdings eine spätere Komposition des Redestoffs nach sachlicher oder formeller Verwandtschaft oder nach Stichwörtern behauptet werden, und man könnte deshalb in der Verbindung der Worte von der Lästerung mit dem Vorhergehenden eine Komposition ad vocem Geist finden und, da sowohl Matth. V. 30 = Luk. V. 23 als Matth. V. 32 =

Luk. 12, 10 der Redequelle angehören, schon dieser eine solche Komposition zuschreiben. Es liegt aber in unserer Perikope nicht nur ein äußerer, sondern auch ein innerer Zusammenhang vor, und es ist dieser, der dafür spricht, daß die Verbindung mit dem Vorhergehenden schon in der Redequelle bestanden hat, da wir gezeigt haben, daß Matth. V. 30 nur als Übergangswort verstanden werden kann, und daß ein sachlicher Zusammenhang zwischen der Widerlegung der Anklage und der Warnung Matth. V. 32 besteht. Mithin wird die Redequelle etwa folgenden Text gehabt haben: „Wer nicht mit mir ist, ist wider mich, und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut (Matth. V. 30). Und wer ein Wort gegen den Menschensohn sagt, dem wird vergeben werden; wer aber gegen den Heiligen Geist lästert, dem wird nicht vergeben werden, weder in dieser Welt noch in der zukünftigen" (Matth. V. 32).

Wir nehmen bei dieser Wiedergabe an, daß Matthäus V. 32^{b} „etwas gegen den Heiligen Geist sagen" um des Parallelismus willen anstatt „gegen den Heiligen Geist lästern" (Luk. 12, 10) gesetzt hat, weil er V. 31 „Lästerung gegen den Geist" hat, während Lukas die Aussage durch Auslassung des starken Wortes „weder in dieser Welt noch in der zukünftigen" verkürzt hat.

Derselbe Zusammenhang nun, der dafür spricht, daß Matth. V. 30 und V. 32 in dieser Verbindung der Redequelle angehört hat, spricht auch für die Annahme, daß auch die ursprüngliche Einzeltradition als solche die Worte hier gehabt habe, ja wir dürfen weiter gehen und sagen, daß dieser Zusammenhang auch darauf hindeutet, daß diese Verbindung von Jesus selbst herrühre. Wie es sich aber auch damit verhalten möge, jedenfalls muß m. E. daran festgehalten werden, daß Matth. V. 32 = Luk. 12, 10 ein echtes Jesuswort ist, das aus dieser Verbindung seine rechte Beleuchtung bekommt.

Unter dieser Voraussetzung wird dies Logion auch für die Aufgabe, die wir uns in diesem Buch gestellt haben, von Bedeutung sein, weil es auf die Frage nach dem Geistbesitz Jesu Streiflichter wirft. Das Wort setzt voraus, daß es der Heilige Geist ist, der durch Jesus wirkt, und daß dieser mithin Geistträger ist. Es geht aus dem Ernst und der Feierlichkeit der Aussage hervor, daß ihm dies eine heilige Überzeugung gewesen ist. Es wird gesagt, daß die Verspottung des Geistes weder in dieser noch in der zukünftigen Welt vergeben werden kann. Eine solche Aussage finden wir bei den Zeitgenossen Jesu nicht, und sie hatten auch keine Veranlassung, eine derartige Sünde wider den Geist zu besprechen, weil sie den Geist nicht als gegenwärtig wirksam kannten. Es heißt Sanh. 10, 1: „Dies sind die, welche keinen Anteil an der zukünftigen Welt haben. Wer sagt: „Es gibt keine Auferstehung der Toten" und: „Die Thora ist nicht von Gott" und die Freidenker." Und Abboth derabbi Nathan 39 wird gesagt: „Für fünf gibt es keine Vergebung: wer viel bereut (sc. weil er immer weiter sündigt); wer viel sündigt; wer in einem frommen Zeitalter sündigt; wer sündigt mit dem Gedanken, Buße zu tun, und wer sich der Entheiligung des göttlichen Namens schuldig macht." Von einer Sünde wider den Geist hören wir in diesen Aufzählungen nichts. Dagegen hat sich Jesus in feierlicher Weise über diese Sünde äußern können, weil er dazu Veranlassung hatte und es mit innerem Recht tun konnte, da es ihm eine heilige Gewißheit gewesen ist, daß es der Geist selber sei, der in ihm und durch ihn wirke. Dies ist die erste Voraussetzung seiner Aussage.

Die andere wird im Gefühl der heiligen Verantwortlichkeit dem Geist gegenüber bestanden haben. Es heißt Mark. V. 28, daß jede Sünde und Lästerung den Menschen vergeben werden kann, mithin auch die Lästerung des Namens Gottes, die nach

Lev. 24, 11 f. todeswürdig war. Mit der Lästerung des Geistes aber verhält es sich anders, da sie weder in dieser Welt vergeben wird, noch in der zukünftigen, d. i. am großen Gerichtstage, wo nach Matth. 5, 7 nicht nur Gerechtigkeit, sondern auch Barmherzigkeit geübt werden wird. Der Grund zu diesem Unterschied wird darin liegen, daß nach Jesu Meinung die Wirkungen des Geistes bei ihm so unverkennbar seien, daß eine überlegte Lästerung nur aus Bosheit und Verhärtung der Wahrheit gegenüber erklärt werden könne, eine Sünde, die bei den Gegnern noch nicht vorliege, sondern eintreten könne, weshalb er sie vor ihr warnt. Inbetreff seiner selbst konnten die Meinungen verschieden sein, es konnte nicht anders sein. Daß aber der Geist in ihm wirke, wird auf die Dauer nicht verleugnet werden können. Jesus selbst muß von der Unverkennbarkeit der Betätigungen des Geistes bei ihm tief überzeugt gewesen sein, sonst könnte er nicht die Verantwortlichkeit als so furchtbar schildern. Wir werden aber kaum fehlen, wenn wir annehmen, daß dies Wort nicht nur nach außen, auf die Gegner, sondern indirekt auch nach innen, auf Jesus selbst, hinweist. Haben andere Verantwortlichkeit dem Geist gegenüber gehabt, wird dies auch mit Jesus selbst der Fall gewesen sein. Das Wirken des Geistes wird ihm eine Tatsache gewesen sein, die er nicht ohne Geringschätzung des Geistes verleugnen konnte, und er wird es als eine heilige Verpflichtung gefühlt haben, dem Geist Gehorsam zu zeigen und seinen Anregungen zu folgen. In diesem Logion werden die feinsten Saiten des inneren Lebens Jesu angerührt worden sein, weshalb die Worte von heiliger Entrüstung getragen und beseelt sind. Wie die alten Propheten hat Jesus den inneren Zwang des Geistes gefühlt, und sein ganzes Auftreten und Wirken wird auf dem Geistbesitz beruht und in Gehorsam gegen den Geist bestanden haben. Und weil er wie kein anderer aus

eigener Erfahrung die heilige Verantwortlichkeit dem Geist gegenüber kannte, wird er auch von der Verantwortung anderer in dieser Beziehung gesprochen und die Sünde wider den Geist als die furchtbarste aller Sünden eingeschätzt haben.

Indem wir nun das Logion Matth. V. 32 für die Aufgabe unseres Buches zu verwerten gesucht haben, sind wir mit der Beelzebul-Perikope fertig. Wir haben für den von uns geprüften Teil eine einheitliche Konzeption behauptet und besonders die Echtheit von Matth. V. 28 und V. 32 zu prüfen gesucht. Eine andere Frage ist, ob die Rede mit V. 32 die Rundung und Abgeschlossenheit, die einer ursprünglichen Einzeltradition nötig ist, erreicht habe oder nicht. Diese Frage liegt aber außerhalb unserer Aufgabe, die nicht eine literarkritische und formgeschichtliche, sondern eine historische ist.

---

4. Die Taufe Jesu.

Wir sahen im zweiten Kapitel, daß der innere Zwang des Geistes bei den alttestamentlichen Gottesgesandten mit der Berufung begann, indem es ihnen eigentümlich war, daß sie eine Berufung erlebt hatten, durch die sie zu Geistesträgern wurden. Es liegt daher nahe, auch nach einer Berufung im Leben Jesu zu suchen. Die Auffassung, daß die Taufgeschichte eine solche nicht geben wolle, haben wir zu widerlegen gesucht. Es erhebt sich nun die Frage, ob der Taufbericht auch wirkliche Ereignisse im Leben Jesu wiedergibt oder als Legende zu betrachten ist.

Der Bericht lautet bei Markus: „Und es begab sich in jenen Tagen, daß Jesus von Nazareth in Galiläa kam und von Johannes im Jordan getauft wurde. Und alsbald, wie er aus dem Wasser aufstieg, sah er, wie der Himmel sich spaltete

und der Geist wie eine Taube auf ihn herabkam, und eine Stimme aus dem Himmel (ertönte): „Du bist mein Sohn, der Geliebte, dich habe ich erwählt!" (1, 9—11).

Dieser Bericht liegt auch den Tauferzählungen bei Matthäus und Lukas zugrunde. Wir sehen, daß bei Markus Jesus das Subjekt für das εἶδεν ist, indem er es ist, der den Himmel sich spalten und den Geist herabkommen sieht, gleichwie auch die Stimme durch das Du der Form nach an ihn gerichtet ist. Der Ausdruck „wie eine Taube" kann nicht auf die sanfte Bewegung einer Taube gehen, da der Geist unsichtbar ist, sondern es wird eine taubenähnliche Gestalt bezeichnen (vgl. „in körperlicher Gestalt wie eine Taube" bei Lukas). Auch bei Matthäus muß Jesus das Subjekt für das Sehen sein, da er unmittelbar vorher V. 16 als solches steht. Die Stimme spricht aber hier von Jesus in der dritten Person, wodurch die Anwesenheit des Täufers berücksichtigt wird, der mithin die Stimme gehört haben soll. Dagegen wird nicht gesagt, daß er das Öffnen des Himmels und das Herabkommen des Geistes gesehen hat. Bei Lukas fehlt das εἶδεν, das Markus und Matthäus haben, und das Ganze scheint ein äußerlich wahrnehmbarer Vorgang zu sein, da auch gesagt wird, daß der Geist „in körperlicher Gestalt wie eine Taube" herabkam. Doch ist auch hier die Stimme eine Anrede an Jesus in zweiter Person.

Man hat diese Unterschiede dazu benutzt, eine steigende Materialisierung eines rein innerlichen Erlebnisses zu konstatieren, indem Markus ein solches schildern soll, während Matthäus und Lukas in steigendem Grade objektiviert haben. Es ist aber wenig wahrscheinlich, daß Markus, der später die Verklärung auf dem Berge als äußeren Vorgang erzählt (9, 1—10), die Tauferzählung in dieser Weise aufgefaßt haben sollte. Und ebenso wird auch die Einzeltradition als solche

die taubenähnliche Gestalt und die Gottesstimme als äußere Realitäten betrachtet haben. Es wird nämlich durch nichts angezeigt, daß Jesus ein Gesicht in der Bedeutung eines subjektiven Vorgangs im Gegensatz zu einem äußerlich wahrnehmbaren, der Wirklichkeit gehörenden (wie Act. 12, 9. 11) gesehen habe, sondern es wird ganz einfach erzählt, daß Jesus, als er eben aus dem Wasser stieg, die Gestalt sah, und daß eine Stimme ertönte (nicht, daß er eine solche hörte), und es wird vorausgesetzt, daß er den Geist wirklich empfing, weshalb er sogleich von ihm in die Wüste hinausgetrieben wird (Mark. 1, 12). Wir müssen auch in Betracht ziehen, daß die Gottesgesandten von der Objektivität ihrer Gesichte überzeugt waren. So die alttestamentlichen Propheten, die, wie wir gesehen haben, davon überzeugt waren, daß sie wirklich im himmlischen Rat Gottes gestanden hätten, ein Realitätsbewußtsein, das ihrem ernsten Glauben an ihre Sendung entspricht. In dieser Weise wird auch die Tauftradition die Sache aufgefaßt haben. Wenn nicht erzählt wird, daß andere den Vorfall beobachtet haben, wird dies ein Zufall sein oder davon herrühren, daß ein besonderes Öffnen der Augen und Ohren, um das Geschehene auffassen zu können, als nötig gedacht wurde (s. Joh. 12,28—29; Act. 9, 7; 22, 9). Wenn daher Matthäus durch die Form der Stimme das Hören des Johannes voraussetzt und das Johannesevangelium ihm auch das Sehen beilegt (1, 32), braucht dies ebensowenig wie die objektive Art der Darstellung des Lukas eine materialisierende Umbildung zu bedeuten. Ja, es wird wegen der Analogie mit den alttestamentlichen Gottesgesandten nicht unwahrscheinlich, daß Jesus selbst den Vorgang, wenn er ihn wirklich erlebt hat, als einen objektiven aufgefaßt hat. Die Frage danach, ob eine solche Auffassung auch der Wirklichkeit entspricht, liegt außerhalb unserer Aufgabe, die nur auf die psychologische Vermittlung des Sendungsbewußtseins Bezug

nimmt, weshalb es uns genügt, wenn es als wahrscheinlich herausgestellt werden kann, daß Jesus die erwähnten Vorgänge erlebt zu haben geglaubt habe.

Wenn wir aber nach der Geschichtlichkeit des Taufberichts fragen, wird ersichtlich sein, daß die Taufe Jesu durch Johannes, an und für sich betrachtet, als wahrscheinlich angesehen werden muß. Erstens weil sie Jesus vom Täufer abhängig zu machen scheint, da dieser ihm den Anstoß zu seiner Wirksamkeit, die erst nach der Gefangennahme des Johannes anfängt (Mark. 1, 14), vermittelt hat, und Jesus sich der vom Täufer hervorgerufenen Bewegung eingegliedert und diese fortgesetzt zu haben scheint. Diese Abhängigkeit aber steht im Widerspruch zu dem Bestreben der Gemeinde, die Größe und Selbständigkeit Jesu zu behaupten. Wenn nämlich Worte über Johannes wie Matth. 11, 2—11 = Luk. 7, 18—28; 16, 16 von der Gemeinde aufbewahrt und überliefert sind, wird dies auf ein Bedürfnis der Gemeinde zurückgehen, das Verhältnis zwischen dem Täufer und Jesus zu bestimmen und die Größe und Selbständigkeit Jesu zu zeigen. Einem solchen Interesse wird auch die Überlieferung des Wortes Matth. 3, 14 dienen, nach dem sich der Täufer für unwürdig hält, Jesus zu taufen. Wenn aber die Gemeinde ein Bedürfnis dieser Art den Johannesjüngern und dem Volk gegenüber gefühlt hat, wird es ein Problem, wie sie die Taufe Jesu durch Johannes erdichtet haben sollte, da es gar nicht ersichtlich ist, welchem Glaubensinteresse ein solcher Zug an und für sich dienen sollte.

Dazu kommt zweitens, daß die Johannestaufe eine „Bußtaufe zur Vergebung der Sünden" war (Mark. 1, 4), und es ist nicht erst Strauß, der den scheinbaren Widerspruch zwischen dem Getauftsein Jesu und seiner Sündlosigkeit (Joh. 8, 46; 2. Kor. 5, 21; das Hebräerevang., Hier., c. Pelag. III, 2) entdeckt hat. Dieser scheinbare Widerspruch aber schließt die An-

nahme völlig aus, daß dieser Zug eine Gemeindebildung sein sollte.

Schwieriger wird die Frage, wenn wir nach der Geschichtlichkeit des außerordentlichen Erlebnisses Jesu bei der Taufe fragen. Es muß u. E. von geschichtlichem Standpunkt aus eingeräumt werden, daß Jesus ein solches Erlebnis, an und für sich und als subjektives Phänomen betrachtet, gehabt haben kann. Wir haben im zweiten Kapitel darzulegen gesucht, daß wir Luk. 10, 17—20 eine Vision haben, und wir dürfen, wie früher gesagt, nicht die geistige Art Jesu in der Weise bestimmen, daß wir im voraus Vorgänge dieser Art aus seinem Leben ausschließen (Keim u. a.). Die Religionspsychologie hat gezeigt, daß sie nicht mit der geistigen Gesundheit und Nüchternheit der Persönlichkeit im Widerspruch zu stehen brauchen. Wir dürfen auch nicht von einem fertigen Begriff höherer und niederer Offenbarungsweisen aus solche Erlebnisse aus dem Leben Jesu ausschließen. Nach Beyschlag und B. Weiß soll ein visionäres Schauen eine unvollkommene Vermittlungsweise göttlicher Offenbarungen sein und wird daher von ihnen bei der Taufe nur Johannes, nicht aber Jesus selber beigelegt (Beyschlag, Leben Jesu, 1885, I S. 212; Weiß, Leben Jesu, 1884, I, 310). Dies heißt aber, von vorausgefaßten Begriffen aus den Quellen Gewalt anzutun, da allerdings das Johannesevangelium das Schauen des Täufers bezeugt (1, 32—34), damit aber nicht bei Jesus ein solches, das von Markus und Matthäus ausdrücklich bezeugt ist, ausschließt. Wir werden daher, wenn wir nicht von vorgefaßten Begriffsbestimmungen über die Art und Weise Jesu ausgehen und dagegen den Quellen folgen wollen, mit der Möglichkeit rechnen müssen, daß Jesus wie so viele andere in der Religionsgeschichte derartige Erlebnisse gehabt habe.

Es muß aber zwischen Möglichkeit und geschichtlicher Wahrscheinlichkeit unterschieden werden, und wenn wir fragen, ob das Tauferlebnis auch wahrscheinlich sei, werden wir mit ernstlichem Widerstand gegen eine solche Ansicht rechnen müssen.

So wird von Harnack behauptet, daß die Taufgeschichte, was die Herabkunft des Geistes auf Jesus und die von ihm empfundene Messiasweihe betrifft, in unlösbarem Widerspruch mit der Szene bei Cäsarea Philippi stehe (Mark. 8, 27 f.). Die Voraussetzung ist dabei, daß die Jünger vor dem Tage von Cäsarea Jesus nicht als Messias anerkannt haben, und daß er ursprünglich als prophetischer Lehrer gewirkt habe, und diese Umstände sind nach Harnack so schwerwiegend, daß dadurch die Taufgeschichte in dem erwähnten Sinne unrettbar dahinfalle (Lehrbuch der Dogmengeschichte, 1909, I, S. 74). Gegen diese Ansicht Harnacks aber erheben sich schwere Bedenken. Sie ist nämlich nur dann stichhaltig, wenn die Szene bei Cäsarea beweist, daß Jesus nicht von der Taufe an um seine Messianität gewußt haben kann. Gegen diese Annahme muß aber eingewandt werden, daß sie die Szene mißdeutet und in sie hineinlegt, was sie beweisen soll. Es heißt bei Markus: „Und Jesus wanderte mit seinen Jüngern fort in die Dörfer von Cäsarea Philippi. Und unterwegs fragte er seine Jünger und sprach zu ihnen: Wer sagen die Leute, daß ich sei? Sie aber sprachen zu ihm: Johannes der Täufer, und andere: Elias, wieder andere: Einer von den Propheten. Und er fragte sie: Und ihr, wer sagt ihr, daß ich sei? Da antwortete Petrus und sprach zu ihm: Du bist der Messias. Da herrschte er sie an, sie sollten niemanden von ihm sagen“ (8, 27—30). Es scheint, wie früher erwähnt, aus diesem Bericht hervorzugehen, daß offene Unterredungen und Verhandlungen über die Messianität zwischen den Jüngern und Jesus früher nicht stattgefunden haben, und daß es ein Geheimnis ist, das hier

offenbart wird. Sonst hätte Jesus sie kaum fragen können, für wen sie ihn hielten, und sie nicht zum Schweigen anherrschen können. Man hat aber kein Recht, aus dieser Szene zu schließen, daß die Jünger erst bei dieser Gelegenheit zur Erkenntnis der Messianität Jesu gelangt seien (H. J. Holtzmann u. a.). Es wäre nämlich ganz unverständlich, wie Jesus einen ganz neugeborenen Glauben in der Weise, wie es hier geschieht, auf die Probe stellen konnte. Der Text setzt nur voraus, daß ein offenes Bekenntnis der Messianität hier zum erstenmal den Jüngern abgefordert und von ihnen gegeben wird, was nicht ausschließt, daß sie Jesus schon lange oder von Anfang an für den Messias gehalten haben.

Ebensowenig aber geht aus dieser Szene hervor, daß Jesus selber erst hier bei Cäsarea Philippi oder neuerdings zur Erkenntnis seiner Messianität gelangt sei. Allerdings bezeichnet Jesus sich nach dieser Szene mit steigender Deutlichkeit als den Messias, so beim Einzug in Jerusalem (Mark. 11, 1 f.) und vor dem Hohenpriester (14, 62). Dies schließt aber nicht aus, daß seine frühere Lehr- und Wundertätigkeit derart war, daß sie von einem überprophetischen Bewußtsein getragen wurde, das nur als messianisch zu verstehen ist. Dies geht aus Worten wie Mark. 2, 10; Matth. 11, 5—6 = Luk. 7, 22—23; Matth. 12, 28—29 = Luk. 11, 21—22; Matth. 11, 27 = Luk. 10, 22 hervor, die nur aus einem messianischen Bewußtsein gesprochen sein können, und wir haben kein Recht, solche Worte der Tradition entgegen nur in die Zeit nach der Szene bei Cäsarea zu legen. Die Ansicht, daß das messianische Selbstbewußtsein Jesu erst im Lauf seiner Wirksamkeit als Lehrer und Wundertäter entstanden sei, hat daher in den Quellen keinen sicheren Rückhalt, und die Szene bei Cäsarea Philippi kann nicht mit Recht gegen die Annahme verwendet werden, daß die Taufe die Messiasweihe Jesu und die Geburtsstunde seines messianischen

Bewußtseins sei. Harnack nennt die Ansicht, daß Jesus von Anfang seines Auftretens an um seine Messianität gewußt, sie aber verhüllt habe, eine unwürdige Vorstellung. Es kommt aber darauf an, wie man die Verhüllung versteht. Es war u. E. zwingend notwendig, eine Zurückhaltung in betreff der Messianität zu zeigen, wenn Jesus eine eigentümliche Auffassung derselben hatte und die nötige Arbeitsruhe erhalten sollte, um für seine Sache wirken und das Volk und die Jünger zu einer richtigeren Auffassung erziehen zu können. Die Zurückhaltung Jesu schließt daher sein Messiasbewußtsein nicht aus, sondern sie ist von diesem, wenn es überhaupt eigentümlicher und höherer Art war, geradezu gefordert, und es war eben die Eigentümlichkeit dieses Messiasbewußtseins, daß in ihm das stille Wirken als der Knecht Jahwes mit inbegriffen war.

Wie wir sehen, hängt die Frage nach der Geschichtlichkeit des Taufberichts als Messiasweihe unlösbar mit der Frage nach dem Entstehen des Messiasbewußtseins zusammen, da diese Weihe eine Legende sein muß, wenn sich Jesus erst im Lauf seiner Wirksamkeit der Messianität bewußt geworden ist. Sie muß auch eine Legende sein, wenn Jesus überhaupt nicht hat Messias sein wollen. Nach Harnack hat sich Jesus als Messias designatus betrachtet, indem er in der Hoffnung lebte, daß er einmal der messianische König werden sollte (ib.). Nach anderen hat Jesus gar nicht der Messias sein wollen, sondern es ist die Gemeinde, die ihn dazu gemacht hat. So hörten wir in der Einleitung, daß William Wrede meinte, daß man nach jüdischen Begriffen im irdischen Leben Jesu das Wesen der Messianität auch nicht teilweise verwirklicht finden könne, weil die Begriffe nicht so elastisch seien, daß man einen umherwandelnden Lehrer und Krankenheiler, dessen Leben nichts von Herrschaft und Herrlichkeit aufwies, für den wirklichen

Messias halten konnte (Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, 1901, S. 216 f.). Die Gemeinde habe auch keinen Anspruch Jesu auf die Messianität gekannt, sondern die Auferstehung nach Act. 2, 36 als den Anfang dieser betrachtet (s. auch Luk. 24, 19—21), worauf später die Idee des Messiasgeheimnisses entstanden sei, nach der Jesus bei Lebzeiten der Messias habe sein wollen, dies aber als ein Geheimnis absichtlich verborgen. Durch diese Idee ist die Messianität als ein Geheimnis in das Leben Jesu hineingelegt worden, eine Anschauung, der neuerdings Vertreter der formgeschichtlichen Methode wie M. Dibelius (Die Formgeschichte der Evangelien, S. 58, 64) und R. Bultmann (Die Geschichte der synopt. Tradition, S. 153, 211) beigetreten sind. Bei dieser Zurückdatierung ist als der Anfang der Messianität zuerst die Taufe aufgefaßt worden, die ursprünglich eine göttliche Adoption gewesen ist, und deren Himmelsstimme sich noch als Adoptionsformel verstehen läßt während dagegen eine noch spätere Auffassung die Messianität Jesu auf die wunderbare Geburt zurückgeführt hat (Dibelius, Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer, 1911, S. 59 f.).

Wir haben im zweiten Abschnitt dieses Kapitels diese Theorie vom Messiasgeheimnis behandelt und brauchen nur daran zu erinnern, daß Stellen wie Act. 2, 36 und Luk. 24, 19—21 als eine Akkommodation an die Vorstellungen des Volkes, nach denen Jesus als ein Prophet galt (Mark. 6, 15 f.; 8, 27 f.), angesehen werden können, während die Ansicht der Jünger zum Ausdruck kommt, wenn es heißt: „Wir aber hofften (Imperf.), er sei der, der Israel erlösen werde" (Luk. 24, 21). Und wenn die Jünger früher an seine Messianität geglaubt hatten, konnten sie auch von ihrem eigenen Standpunkt aus insofern mit Recht sagen, daß ihn Gott durch die Auferstehung zum Herrn und zum Messias gemacht habe, als

er wirklich erst durch diese die volle Verwirklichung der dem Volke Israel gegebenen Verheißung eines Messias erreichte. Wir finden daher, daß die Voraussetzungen dieser Konstruktion nicht stichhaltig sind. Es dürfte auch ersichtlich sein, daß die wunderbare Geburt, bei der der Geist als schaffendes Prinzip in Betracht kommt, eine spätere, besondere Berufsausrüstung durch den Geist nicht ausschließt. Wir dürfen daher der hier vorgeführten Konstruktion zum Trotz sagen, daß die Möglichkeit besteht, daß die Taufgeschichte, als Messiasweihe betrachtet, nicht Legende ist.

Wenn die Taufgeschichte als Legende erklärt werden soll, müssen einerseits die inneren Motive dieser Legendenbildung und anderseits die äußere Einwirkung verwandter Vorstellungen nachgewiesen werden. Als innere Motive können z. B. die Auffassung der Messiasweihe als Geistbegabung und die christliche Überzeugung, daß die Taufe den Geist verleiht, betrachtet werden. Als der Messias mußte Jesus sowohl nach jüdischen als christlichen Voraussetzungen Geistträger sein, und weil die christliche Taufe den Geist verlieh, lag es nahe, die Geistbegabung Jesu an seine Taufe, die als Tatsache vorlag, anzuknüpfen. So R. Bultmann, der jedoch ein notwendiges Verhältnis zwischen Geist und Taufe nur für das hellenistische Christentum behauptet und daher die Tauflegende hellenistischen Ursprungs sein läßt (S. 153 f.). Übrigens meint Bultmann, daß die Voraussetzung, Jesus sei Träger des Geistes gewesen, auch in der palästinensischen Gemeinde vorhanden gewesen sein könne, was auch mit den Adoptionsworten Mark. 1, 11 der Fall sei, nur würden diese ursprünglich ihren Platz nicht in der Taufszene, sondern wohl bei der Verklärung und letzten Endes in einer Ostergeschichte gehabt haben.

Diese Ansicht, daß die Geistbegabung Jesu bei der Taufe hellenistischen Ursprungs sei, ist u. E. nicht stichhaltig, da auch

die Redequelle eine Taufgeschichte mit Adoptionsformel gehabt hat, da die Versuchung Jesu dies voraussetzt, weil sie sonst mit ihrem „Wenn du wirklich der Sohn Gottes bist“ unvorbereitet kommt (s. S. 69 f.). Die Redequelle ist aber auf palästinensischem Boden verfaßt (Harnack, Sprüche und Reden Jesu, S. 172). Wir haben ferner gesehen, daß Jesus auf diesem Boden nicht nur als Geistträger angesehen worden sein kann, sondern daß dies auch geschehen sein muß. Dann wird man aber auch hier die Frage nach dem Wann der Geistbegabung aufgeworfen haben, und wir sahen, daß die Adoptionsworte der Taufgeschichte alttestamentlich und jüdisch zu verstehen sind, und daß sie eben in Verbindung mit der Geistbegabung und als Erklärung dieser einen verständlichen Platz haben. Dies spricht dafür, daß die Taufgeschichte als Tradition betrachtet nicht auf hellenistischem, sondern palästinensischem Boden entstanden ist. Hier war aber die Geistbegabung nicht notwendig mit der Taufe verbunden, da nach Act. 2, 1 f. die Apostel am Pfingsttage den Geist ohne Taufe empfingen, nach 10, 44—48; 11, 15 f. der Geistempfang der Taufe vorausgehen und nach 8, 13—17 durch Gebet und Handauflegung nach der Taufe vermittelt werden konnte. Dann aber brauchte der Geistempfang Jesu nicht mit seiner Taufe verbunden zu werden, sondern er konnte unabhängig von dieser als selbständiger Akt geschildert worden sein (vgl. die Geistbegabung der Apostel am Pfingsttage). Es kann im Gegenteil ein Moment erwähnt werden, das eine Verlegung des Geistempfangs Jesu in die Taufe durch Johannes zu verbieten scheint, der Umstand nämlich, daß eine solche Verlegung die Abhängigkeit Jesu vom Täufer vermehren müßte. Welche große Bedeutung hat doch der Täufer für Jesus gehabt, wenn er ihn nicht nur taufte, sondern auch seine Geistbegabung und damit auch seine Messiasweihe veranlaßte und vermittelte! Es ist wenig wahrscheinlich, daß die Gemeinde, die für die

Größe und Unabhängigkeit Jesu interessiert war, eine solche Vermittlung frei geschaffen haben sollte. Vielmehr müßte es ihr nahe liegen, die Geistbegabung Jesu unabhängig von der Taufe zu schildern, um so mehr als die Apostel den Geist ohne Taufe empfingen.

Wenn aber die angeführten inneren Motive die Taufgeschichte als Legendenbildung nicht erklären, so wird auch nicht die äußere Einwirkung verwandter Vorstellungen dazu hinreichen. Es ist besonders die taubenähnliche Gestalt des Geistes, die man religionsgeschichtlich durch Sagenmotive zu erklären gesucht hat. So soll das Märchenmotiv von der Königswahl durch einen Vogel zur Gestaltung der Legende gedient (Gunkel) und ursprünglich hinter der Taube die assyrische Göttin Ischtar gesteckt haben (Greßmann). Man macht geltend, die objektive Art der Taufgeschichte zeige, daß hier eine Sage vorliege, da die Evangelien nicht Jesus selbst reden lassen, sondern nur von ihm erzählen, und es wird darauf hingewiesen, daß das Motiv der Königswahl durch einen Vogel mindestens in dreißig verschiedenen Sagen, Märchen und Legenden des Orients und Okzidents in vorchristlicher und nachchristlicher Zeit vorkomme, weshalb es sich in der Taufgeschichte einfach um ein vorchristliches Märchenmotiv handele, das auf Jesus übertragen worden sei (Greßmann, Sage oder Erlebnis, Chr. Welt, 1919, S. 343 f.).

Hiergegen muß aber eingewandt werden, daß die objektive Art der Taufgeschichte der echt volkstümlichen Erzählungsweise der Synoptiker entspricht und gar nicht die Annahme ausschließt, daß ursprünglich eine Erzählung aus dem Munde Jesu von einem Selbsterlebnis zugrunde liege (s. S. 67 f.). Es kann auch geltend gemacht werden, daß durch dies Sagenmotiv nur die taubenähnliche Gestalt, nicht aber das Auftun des Himmels und die Gottesstimme erklärt werden. Nach dem Gedankengang Greßmanns soll die Taubengestalt auf eine weibliche

Gottheit, die den König an Sohnes Statt annehme, zurückgehen. Es müßten aber dann die Worte der herabschwebenden Taube in den Mund gelegt worden sein und sodann geheißen haben: Ich habe dich geboren (bei Luk. D steht indessen gezeugt, nicht geboren). Es ist aber in der Taufgeschichte nicht der Geist, sondern Gott im Himmel, der spricht. Man muß auch sagen, daß Greßmann die Frage falsch formuliert, wenn er die Alternative „entweder Sage oder Erlebnis" aufstellt. Es läßt sich nämlich wohl denken, daß hier ein Erlebnis Jesu vorliege., während vorhandene Vorstellungen auf die Form desselben eingewirkt haben können. Allerdings kann die Vorstellung von der Taube als Symbol des Geistes auf jüdischem Boden kaum nachgewiesen werden, da die Taube hier Sinnbild der Gemeinde Israel ist (Strack und Billerbeck, Matth. S. 123). Aber auch wenn wir hier mit einer uns unbekannten Größe rechnen, kann ein „Sowohl — als auch" vorliegen, indem eine etwa vorhandene Vorstellung auf die Form eines tatsächlichen Erlebens Jesu eingewirkt haben kann. Was die Propheten des Alten Testaments sahen, hatte gern Anknüpfung in ihren eigenen Vorstellungen, und dies wird auch bei Jesus der Fall gewesen sein können.

Ein solches „Sowohl — als auch" würde auch für die Hypothese Leisegangs von der Einwirkung einer hellenistischen Göttertrias gelten, eine Annahme, die wir früher abgewiesen haben (s. S. 117 f.). Wenn aber die Taufgeschichte auf jüdischem Boden entstanden ist, und die taubenähnliche Gestalt hier nicht aus bekannten Vorstellungen abgeleitet werden kann, haben wir u. E. keinen Grund, das Entstehen der Taufgeschichte ganz oder teilweise aus Sagenmotiven oder vorhandenen Vorstellungen anstatt aus einem tatsächlichen Erlebnis zu erklären. Wie wir früher gesagt haben, kommt dabei für unsere Aufgabe die Frage nach der transsubjektiven Wirklichkeit des Vorganges

nicht in Betracht, weil wir nur nach der psychologischen Vermittlung des Sendungsbewußtseins fragen. Das Tauferlebnis hat aber, als subjektive Größe betrachtet, nichts an sich, was einem Gottesgesandten unter religionspsychologischem Gesichtspunkt nicht möglich wäre.

Was wir bis jetzt über die Frage nach der Geschichtlichkeit dieses außergewöhnlichen Erlebnisses Jesu bei der Taufe vorgebracht haben, hat die Möglichkeit desselben gezeigt. Wir sind damit auch hier an einen Punkt gelangt, wo es nicht möglich scheint, weiterzukommen. Auch hier werden wir aber auf die Analogie des religiösen Sendungsbewußtseins hinweisen können. Wir sahen, daß es die Eigentümlichkeit der Gottesgesandten ist, daß sie durch außerordentliche Erlebnisse wie Gesichte und Auditionen berufen werden, und daß es eine derartige Berufung ist, die allein ihr Auftreten und Sendungsbewußtsein erklärt. Dann aber muß notwendig nach einer derartigen Berufung auch im Leben Jesu gefragt werden, wenn überhaupt die Analogie nicht auf diesem Punkt zerrissen werden soll. Wir müssen dieser Analogie gemäß sagen, daß wir eine solche Berufung, wenn sie nicht erzählt wäre, hinzudenken müßten. Wenn sie aber in der Tradition widerspruchslos vorliegt, wird sie nicht nur als möglich, sondern dem Analogieprinzip zufolge auch als wahrscheinlich anzusehen sein. Dies ist unserer Ansicht nach mit der Taufgeschichte Jesu der Fall, und wir haben wiederum einen Fall, wo wir die Richtigkeit unserer Methode erfahren, indem wir auch hier durch das Prinzip der Analogie des religiösen Sendungsbewußtseins über die Möglichkeit des Erzählten hinaus zu der Wahrscheinlichkeit desselben geführt werden.

Durch die Taufgeschichte nun erfahren wir sowohl, daß Jesus Geistträger ist, als wann er es wurde. Wir haben auch gesehen, daß die Gottesstimme die rechte Beleuchtung erst durch

den Geistempfang bekommt. Wenn unsere Auslegung richtig ist, wird durch diese Stimme nicht gesagt: Weil du mein Sohn bist, habe ich dich erwählt, sondern: Du empfängst nun den Geist, weil ich dich zum messianischen Sohn und Knecht Gottes erwählt habe. Aber auch wenn die erste Erklärung richtig wäre, würde gesagt sein, daß Jesus nun den Geist empfängt, weil er erwählt worden ist. Es bildet mithin die Geistbegabung in beiden Fällen eine fundamentale Grundlage des Berufes Jesu, und wir können in beiden Fällen sagen, daß der Geistbesitz eine grundlegende Voraussetzung des ganzen Wirkens Jesu ist. Die Gottesstimme als äußere Erscheinung entschwand, und die Stimme des Satans wurde bald nachher bei der Versuchung hörbar. Der Geist aber blieb und ist eine dauernde Voraussetzung seines Auftretens und Wirkens gewesen. Ob sie die einzige gewesen ist, werden wir später untersuchen.

---

5. Der gesalbte Knecht des Herrn.

Außer dem Taufbericht wollen wir auch andere Zeugnisse davon, daß sich Jesus als den gesalbten Knecht Gottes gewußt hat, prüfen. So die Antwort Jesu auf die Anfrage des Täufers Matth. 11, 2—6 = Luk. 7, 18—23.

Der Text dieses Abschnitts lautet bei Matthäus: „Als aber Johannes im Gefängnis von den Werken des Messias hörte, ließ er ihm durch seine Jünger sagen: Bist du, der da kommen soll, oder sollen wir auf einen andern warten? Und Jesus gab ihnen zur Antwort: Geht hin und berichtet Johannes, was ihr hört und seht: Blinde sehn wieder und Lahme gehn, Aussätzige werden rein und Taube hören, und Tote stehen auf, und Arme empfangen frohe Botschaft. Und selig ist, wer an mir keinen Anstoß nimmt!"

Wenn wir diesen Text mit demjenigen des Lukas vergleichen, fällt es in die Augen, daß der Wortlaut der Frage und der Antwort in beiden Texten beinahe genau übereinstimmt, weshalb nach gewöhnlichen quellenkritischen Voraussetzungen diese Teile der Schicht der Redequelle zugeschrieben werden. Auch hier muß aber der Frage eine Exposition vorangestellt gewesen sein. Die Form dieser läßt sich nicht genau bestimmen, da Matthäus und Lukas verschiedene Expositionen haben. Diese letzten stimmen aber in der Hauptsache überein, daß der Täufer von der Tätigkeit Jesu hört und durch seine Jünger eine Anfrage an Jesus richtet. Eine entsprechende Exposition muß aber auch die Redequelle gehabt haben, da sie voraussetzt, daß Johannes abwesend ist und eine Botschaft von Jesus empfangen soll (Matth. V. 4 = Luk. V. 22). Wir sehen auch, daß dies Gespräch eine einheitliche Konzeption zeigt. Nach der Exposition und der Frage folgt die Antwort, die Matth. V. 5-6 = Luk. V. 22—23 ein in sich abgeschlossenes Ganzes bildet. Matth. V. 5 zeigt durch den Parallelismus und den Rhythmus einen festen, einheitlichen Charakter, da dieser Vers einen ebenmäßig gebauten Dreizeiler bildet, wo jede Halbzeile nur ein Substantiv und ein Verb enthält. Es kann hier nichts ohne Störung weggenommen werden, während der Vers nicht als Antwort genügt, da er für sich allein ohne rechte Pointe ist, und erst V. 6 die Beziehung auf Jesus deutlich wird. Nur mit V. 6 zusammen bildet daher V. 5 eine Antwort auf die Frage, ob Jesus der Kommende sei, und V. 6 gibt daher dem Gespräch Rundung und Abschluß und wird mithin nicht nur der Redequelle, sondern der Einzeltradition als solcher angehört haben.

Die Echtheit dieser Tradition muß durch eine Untersuchung des Inhalts geprüft werden. Es fällt erstens in die Augen, daß wir in der Anfrage den eigentümlichen Ausdruck „der da

kommen soll" (ὁ ἐρχόμενος) haben. Wir nehmen diesen Ausdruck nicht präsentisch von einem, der nun kommt, sondern futurisch von dem, der da kommen soll (Blaß-Debr. Gramm. § 323, 1), und der Artikel bezeichnet ihn als den großen Kommenden, dessen Kommen vor allem erwartet wird. Es werden auch andere erwartet, so Elias (Mal. 3, 23; Matth. 11, 14; 17, 10 f.), und wir sehen aus Joh. 1, 21; 6, 14; 7, 40, daß eine Prophetengestalt erwartet wurde, die als der Prophet schlechthin bezeichnet wurde. Der vor allem Erwartete war aber nicht Elias, sondern der Messias, und der Täufer fragt mithin, ob Jesus der Messias sei.

Nach Alb. Schweitzer soll „der Kommende" der Elias sein, der vom Täufer in dieser Weise bezeichnet wird. Daß nämlich Johannes der Elias sei, war etwas, das weder er selbst noch das Volk, sondern nur Jesus wußte, weshalb dieser wie ein Geheimnis offenbarte, daß Johannes selbst der Elias sei (Matth. 11, 14—15). Der Täufer verkündigte, daß einer, der stärker als er selbst sei, kommen solle, dieser Stärkere aber sollte ihm selber ähnlich, nur viel erhabener als er sein, wie er auch taufen sollte, nämlich mit dem Heiligen Geist. Es ist aber nie gesagt worden, daß der Messias taufen soll, weshalb Johannes mit „den Kommenden" den Elias gemeint haben muß (Von Reimarus zu Wrede, 1906, S. 370). Diese Auffassung widerspricht indessen dem Wort des Täufers, daß der Stärkere nicht allein mit dem Heiligen Geist, sondern auch mit Feuer taufen und deshalb seine Tenne säubern werde, um seinen Weizen in die Scheuer zu sammeln und die Spreu mit unlöschbarem Feuer zu verbrennen (Matth. 3, 11—12 = Luk. 3, 16—17). Die Ursprünglichkeit dieser letzten Aussage geht daraus hervor, daß sie mit dem geschichtlichen Jesusbild nicht übereinstimmt. Ebenso ist klar, daß das Wort „taufen" nicht im eigentlichen, sondern bildlichen Sinn gebraucht ist. Es wird

also hier gesagt, daß der Stärkere sowohl den Frommen den Heiligen Geist geben als auch die Gottlosen aus dem Volke vertilgen werde. Nun soll allerdings nach vielen die Geisttaufe hier sekundär sein. So wird von M. Dibelius behauptet, daß sie im Gegensatz zu Act. 19, 1 f. stehe, wo von Jüngern erzählt wird, die die Johannestaufe empfangen, nicht aber gehört haben, daß es einen Heiligen Geist gebe (Die urchristl. Überlieferung von Johannes dem Täufer, S. 43. 56. 88 f.). Hiergegen muß aber geltend gemacht werden, daß diese letzte Aussage nicht bedeutet, daß diese Jünger überhaupt nichts vom Heiligen Geist gehört haben, da mit der Kunde von Jesus auch die Kenntnis von seiner Geistbegabung gegeben war, und der Geist auch aus dem Alten Testament bekannt sein mußte, sondern es wird gesagt, daß sie vom Heiligen Geist als einer nach der Ausgießung am Pfingsttage in der Gemeinde tätigen Realität noch nichts gehört haben. Die Unwissenheit dieser Jünger kann daher nicht als Beweis für die Ungeschichtlichkeit der Aussage des Täufers über die Geistestaufe verwendet werden. Vielmehr stimmt diese Aussage wohl mit dem Moment überein, daß der Stärkere den Weizen in die Scheuer sammeln soll, eine Aussage, die ohne das Wort vom Geist keinen entsprechenden Gedanken im Vorhergehenden haben würde.

Sowohl die Geistbegabung als das Gericht über die Gottlosen sind Funktionen, die den Verheißungen zufolge von Gott ausgeführt werden sollen, wenn die Endzeit kommt (Joel 3, 1—5; Jes. 44, 3—5; Hes. 36, 25—27; Jer. 31, 31—34; Jes. 66, 24; Mal. 3, 19). Die Frommen zu heiligen und die Gottlosen zu vertilgen, war aber nach den Zeugnissen der spätjüdischen Literatur auch die Aufgabe des Messias (Ps. Sal. 17, 21 f.; 1. Hen. 46, 51—53; 4. Esra 13, 5 f., 27—38), und nach dem Täufer ist der Stärkere Geistspender und Richter, ja Herr und

Herrscher, da Wurfschaufel, Weizen und Spreu sein sind. Dann kann aber bei dem Kommenden an keinen andern als den Messias gedacht sein, und dies wird auch der Sinn der an Jesus gerichteten Frage sein; denn die Antwort Jesu zeigt, daß die verheißene Heilszeit nun gekommen ist, und daß das Verhältnis zu ihm entscheidende Bedeutung hat.

Wenn wir diese Auffassung vertreten, nehmen wir auch von der Annahme Abstand, daß „der Kommende" der eschatologische Prophet sei, der Joh. 1, 21; 6, 14; 7, 40 in Anknüpfung an Deut. 18, 15 f. erwartet zu sein scheint (Bornhäuser, Das Wirken des Christus durch Taten und Worte). Dieser Prophet wird Joh. 1, 21; 7, 40 als eine vom Messias verschiedene Gestalt gedacht, während die Galiläer 6, 14 f. Jesus, weil sie in ihm den erwarteten Propheten zu haben meinen, als Messias proklamieren wollen, was zeigen darf, daß die auf Deut. 18, 15 f. gebaute Vorstellung wenig entwickelt gewesen ist. An unserer Stelle kann in beiden Fällen nicht an diesen Propheten gedacht sein. Wenn nämlich einerseits diese Gestalt als nichtmessianisch gedacht wurde, konnte das Wirken Jesu kaum Zweifel bei Johannes erwecken. Jesus hatte ja eine außerordentliche, prophetische Tätigkeit ausgeübt und dabei die Nähe der Gottesherrschaft verkündigt. Warum dann bezweifeln, daß er dieser Prophet sei? Dagegen wird der Zweifel begreiflich, wenn er der Messianität Jesu gilt, da die Züge der Macht und Herrschaft bei Jesus nicht in der von Johannes erwarteten Weise zum Vorschein gekommen waren. Anderseits wird der Zweifel unverständlich, wenn diese Prophetengestalt nach Joh. 6, 14 messianisch gedacht wurde, da dann die bisherige Tätigkeit Jesu einem wesentlichen Zuge dieses Messiasbildes entsprach. Der Zweifel des Johannes wird daher nur begreiflich, wenn Johannes unter „dem Kommenden" den messianischen Herrn und Richter verstand, der seine Tenne reinigen und mit Geist und Feuer taufen sollte.

Die unbestimmte Ausdrucksweise „der da kommen soll" entspricht den unbestimmten Aussagen des Täufers über den Stärkeren, der nach ihm kommen sollte, und sie hat in Stellen wie Ps. 118, 26; Dan. 7, 13 Anknüpfung. Sie wird wohl auch in der Absicht, gewissen bei seinen Volksgenossen herrschenden Vorstellungen nicht Vorschub zu leisten, gebraucht sein (Zahn, Matthäus, 1910, S. 142). Gleichwie nun diese unbestimmte Messiasbezeichnung auf Johannes zurückweist, so spricht auch die Frage an und für sich für die Ursprünglichkeit und Echtheit dieses Erzählungsstücks. Johannes tritt nämlich durch diese Frage als Zweifler hervor, und es lag kaum etwas der Gemeinde ferner, als Johannes als Zweifler darzustellen, indem sie im Gegenteil daran Interesse hatte, ihn als den Herold Jesu zu schildern (Mark. 1, 2—3; Joh. 1, 31). Der Gedanke, daß der Täufer zweifle, kann daher nicht als Produkt einer Bestrebung gedacht sein, einer Überschätzung desselben entgegenzuwirken. Denn daß ein Gegensatz zwischen ihm und Jesus im Wesen und Verkündigen bestanden hatte, war bekannt genug (Matth. 11, 18—19 = Luk. 7, 33—34) und brauchte nicht hervorgehoben zu werden, und wenn man Johannes als Zweifler schilderte, würde man eine eventuelle Kluft zwischen der Gemeinde und den Johannesjüngern unübersteigbar machen, anstatt sie zu überbrücken. Dagegen müßte es nahe liegen, Johannes als denjenigen zu schildern, der aller Größe und Selbständigkeit zum Trotz von sich selber zu Jesus als den größeren hinüberwies, und es ist auch dies, was in der Tradition gesagt worden ist. Johannes wurde überhaupt von der Gemeinde als der erwartete Elias angesehen (Matth. 11, 14; Mark. 9, 13). Daß aber dieser Elias, der Größte unter den Weibergeborenen (Matth. 11, 11 = Luk. 7, 28), Zweifel und Unglauben zeigt, ist ein Selbstwiderspruch, der sich nicht vom Gemeindeglauben herschreiben, sondern nur als eine Widerspiegelung des wirk-

lichen Verhältnisses, das jedem Gemeindeglauben zum Trotz durchschimmert, aufgefaßt werden zu können scheint. Hierfür spricht auch, daß ein Gemeindeerzeugnis kaum die unbestimmte Bezeichnung „der da kommen soll", sondern solenne Gemeindeausdrücke wie Messias, Sohn Gottes oder Menschensohn in der Anfrage des Täufers gebraucht haben würde, wodurch diese allen unmißverständlich sein würde.

Wie die Anfrage des Täufers trägt auch die Antwort Jesu den Charakter der Ursprünglichkeit. Wir werden dies zu erhärten suchen, indem wir die Ansicht Bultmanns über diese Verse prüfen. Nach ihm soll Matth. V. 5—6 ursprünglich isoliert existiert haben und keine Beziehung auf schon geschehene Ereignisse enthalten, sondern nur mit den Farben des Deuterojesaia die selige Endzeit, die man alsbald erleben werde, schildern. Das Logion sei aber von der Gemeinde zu einer Antwort auf eine erfundene Täuferfrage verwendet worden, wodurch eine Verengerung eingetreten sei, indem man die Schilderung auf die schon geschehenen Wunder Jesu bezog (Geschichte der synopt. Tradition, S. 11, 66, 78).

Gegen diese Auffassung muß auf das hingewiesen werden, was wir soeben in betreff der Geschichtlichkeit der Täuferfrage erwiesen haben. Ist aber diese Anfrage geschichtlich, muß auch eine entsprechende Antwort gesucht werden, und als eine solche paßt Matth. V. 5—6 gut, während sie zugleich derart ist, daß sie auf Ursprünglichkeit Anspruch machen kann. Dies zeigt sich besonders V. 6, der, wie früher gesagt, von Anfang an der Antwort angehört haben muß, da diese sonst ohne rechte Spitze ist. Dieser Vers ist auch durch *καί* mit dem Vorhergehenden eng verknüpft und mit diesem in gleiche Linie gestellt, was auch durch *ἐστίν*, das in selbständigen Makarismen nicht gebräuchlich ist (Matth. 5, 3—10; Luk. 11, 27; Joh. 20, 29), ersichtlich ist. Dann muß aber mit Zahn die Bedeutung des

Verses so aufgefaßt werden, daß es zur Charakteristik der Gegenwart gehört, daß der und nur der, welcher sich an Jesus nicht ärgert, selig zu preisen ist. Damit ist gesagt, daß sowohl Jesus als das Verhalten zu ihm entscheidende Bedeutung hat. Die Heilszeit ist da, und Jesus hat für die Teilnahme an den Heilsgütern eingreifende Bedeutung, weshalb es gilt, an ihm nicht Anstoß zu nehmen, sondern an seine Sendung und Aufgabe zu glauben. Dann muß aber Jesus derjenige sein, der da kommen sollte, da eben von diesem gilt, daß das Verhalten zu ihm entscheidende Bedeutung hat. Dies alles wird durch die unbestimmten und indirekten Worte: „Und selig ist, wer an mir keinen Anstoß nimmt," gesagt. Jesus wiederholt hier nicht die Messiasbezeichnung des Täufers, und er gebraucht auch keine andere. Diese unbestimmte und indirekte Art der Selbstbezeichnung aber spricht dafür, daß wir hier kein Gemeindeprodukt, sondern die eigenen Worte Jesu vor uns haben. Sie stimmt nämlich wohl mit seiner Zurückhaltung in betreff der Frage nach seiner Messianität überein, während sie dagegen dem Bestreben der Gemeinde, eine unzweideutige Antwort auf diese Frage zu geben, lästig sein müßte. Die Gemeinde würde auch hier eine mehr direkte und solenne Selbstbezeichnung gebraucht und wohl auch den scheinbaren Widerspruch durch irgend einen Hinweis auf die Erhöhung Jesu, die als der entscheidende Beweis für seine Messianität galt (Act. 3, 32—36) zu lösen gesucht haben. Es wird aber in keiner Weise der Glaube an den erhöhten Heiland, der die Welt richten soll, angedeutet, und doch würde allein eine in dieser Richtung orientierte Antwort dem Gemeindeglauben nach völlig befriedigend sein.

Nun wird allerdings in unserem Verse zugegeben, daß man an Jesus in den Tagen seines Erdenlebens Anstoß nehmen konnte. Dies hat auch die Gemeinde geglaubt und deshalb

den damaligen Unglauben und die Verwerfung Jesu nach Act. 5, 17 als entschuldbar betrachtet, weshalb es scheinen könnte, daß sich aus diesem Grunde hier eine Gemeindeanschauung widerspiegelt. Diese Annahme dürfte aber unrichtig sein. Die Gemeinde wußte, daß man an Jesus auch als dem Gekreuzigten und Auferstandenen Anstoß nehmen konnte (1. Kor. 1, 23), und Matth. V. 6 ist keine Entschuldigung, sondern, wie wir sahen, ein selbständiges, positives Glied der Beweisführung. Es ist auch die Voraussetzung für die Antwort Jesu, daß sie zureichend ist. Warum hätte er sonst antworten sollen, oder wie hätte er dem aus Seelennot fragenden, geplagten Johannes ungenügend antworten können? Diese Antwort gibt den Beweis dafür, daß er der ist, der da kommen sollte, und daß man keinen andern erwarten sollte. Sonst wird die ganze Szene unverständlich. Dann aber ist, wie gezeigt, auffallend, daß sich nicht der mindeste Hinweis auf die Zukunft findet, die doch nach dem Gemeindeglauben den entscheidenden Beweis für die Messianität Jesu gab. Er wird nicht „der Menschensohn" genannt, und es wird nicht darauf hingedeutet, daß seine Messianität überweltlichen Charakters ist (Mark. 12, 35—37), und auch nicht auf seine Taufe hingewiesen, die doch auch nach dem Gemeindeglauben seine Messianität bewies, sondern der Beweis liegt in den Taten und der Verkündigung, auf die er bis zu diesem Tage zurückschauen kann, da beide Teile zeigen, daß die verheißene Endzeit gekommen ist, weil er der ist, der nach dem Jesaiabuch kommen sollte.

Wir halten daher daran fest, daß Matth. V. 6 wegen der unbestimmten und indirekten Art der Selbstbezeichnung Jesu ursprünglichen Charakter trägt und auf ihn selbst als Urheber zurückweist. Dies spricht wegen der organischen Verbindung dieser Aussage mit dem Vorhergehenden auch für die Ursprünglichkeit von Matth. V. 5. Dieser Vers hat aber auch

an und für sich ein ursprüngliches Gepräge. Indem hier durch eine Anspielung auf Jes. 35, 5 f.; 61, 1 gesagt wird, daß die große Heilszeit gekommen sei, wo die Krankheiten geheilt und den Armen frohe Botschaft verkündigt werden sollte, wird damit auch gesagt, daß das Wirken Jesu im Licht dieser Weissagungen betrachtet werden soll und dadurch dem Täufer über den Anstoß hinwegzuhelfen vermag. Jesus weist mithin den Fragenden auf sein Wirken hin, um ihn dadurch anzuleiten, die Antwort selbst zu finden. Ein solches Verfahren entspricht einem Grundzug im Leben Jesu, da er überhaupt durch sein Wirken die Menschen zum richtigen Urteil über ihn anleiten wollte, und es entspricht der Art Jesu, fragende Menschen zu behandeln, da er sie gern anleitet, die Antwort selbst zu finden (Mark. 10, 18 f.; Luk. 10, 26 f.). Vor allem aber spricht für die Ursprünglichkeit des Verses die eigentümliche Heilsauffassung, die in ihm zum Ausdruck kommt. Wir sahen im zweiten Kapitel, daß die erwähnten Taten nicht bildlich von geistigen Wirkungen zu verstehen sind (S. 85 f.). Dies müßte nämlich in diesem Fall durch Voranstellung des Gliedes: „Arme empfangen frohe Botschaft" ersichtlich gemacht worden sein, und wie sollten die Sendboten des Johannes solche Wirkungen sehen können? Im Gegenteil wird der Täufer, der von den Wundern Jesu gehört, selbst aber keine einzige Wundertat getan hatte (Joh. 10, 41), dazu aufgefordert, sowohl jene als die trostreiche Botschaft Jesu im Licht der Weissagung zu betrachten und einzuschätzen, was eine eigentümliche Auffassung der Erlösungszeit voraussetzt. Das Glied *καὶ πτωχοὶ εὐαγγελίζονται* entspricht *εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς* Jes. 61, 1 LXX, Luk. 4, 18. Es heißt hier im Grundtext: „Der Geist des Herrn Jahwe ruht auf mir, dieweil Jahwe mich gesalbt hat, um den Elenden frohe Botschaft zu bringen, mich gesandt hat, zu verbinden, die gebrochenen Herzens sind, um den Gefangenen Frei-

lassung anzukündigen und den Gefesselten hellen Ausblick, um ein Jahr des Wohlgefallens Jahwes auszurufen und einen Tag der Rache unseres Gottes, um alle Trauernden zu trösten, daß er den Trauernden Zions zulege, ihnen verleihe Schmuck statt Asche, Freudenöl statt Trauer, Prachtgewand statt verzagten Geist, und man wird sie nennen Terebinthen der Gerechtigkeit, Pflanzung Jahwes, durch die er sich verherrlicht" (61, 1—3). Es wird hier an die Gottesherrschaft gedacht sein, und es ist daher die verheißene Gottesherrschaft, die durch die Verkündigung und die Taten Jesu realisiert wird. Wenn das Verkündigen in der Antwort Jesu mit Wucht an den Schluß gestellt ist, geschieht es, um zu zeigen, daß es dieses sei, auf das alles hinausläuft, indem auch die Wunder als göttliche Taten der Barmherzigkeit anzusehen sind. Wir haben hier dieselbe Anschauung wie Matth. 12, 28. Die verheißene Herrschaft wird durch Heilverkündigen und Wundertaten realisiert, und diese sind nicht nur Zeichen des Kommens der Herrschaft, sondern sie sind offenbar als Bestandteile der Herrschaft selbst gedacht, indem sich diese auch in und mit den Heilungen Jesu verwirklicht. Eine solche Betrachtung finden wir sonst nirgends wieder. Die Wunder sind als Geistestaten Beweise dafür, daß Jesus den Geist habe (Act. 10, 38 f.; 4, 27; Luk. 5, 17), daß Gott mit ihm sei (Act. 10, 38), daß er als Lehrer von Gott gekommen sei (Joh. 3, 2), daß er der Sohn Gottes sei (Matth. 14, 33), oder sie offenbaren seine Herrlichkeit als der Logos und sind Symbole, durch die sich diese höhere Wirklichkeit Ausdruck schafft (Joh. 2, 11). Nie aber sind die Wunder Bestandteile einer schon gegenwärtigen Gottesherrschaft, die sich mit Bezug auf die Verheißungen hierdurch eben durchsetzt. Durch diesen Gedankengang bekommt also sowohl die Antwort an den Täufer als der betreffende Teil der Beelzebul-Perikope ein eigenartiges Gepräge, wodurch sie in eine Zeit verlegt

werden, wo wegen der Heilungen Jesu der Satan als gebunden und die Herrschaft Gottes deswegen als errichtet angesehen wurden. Die Überwältigung Satans ist nämlich nach Matth. 12, 29 = Luk. 11, 21 die Voraussetzung der in dieser Weise verwirklichten Gottesherrschaft. Wir haben indessen gesehen, daß es keinen Grund gibt anzunehmen, daß dieser Gedankengang von der Gemeinde stammen sollte, da wir nicht annehmen können, daß die Gemeinde zu irgendwelcher Zeit ihres Daseins den Satan als vor dem Tode Jesu besiegt angesehen habe (S. 159 f.). Dieser Gedankengang entspricht vielmehr dem Vorstellungskreis vieler Parabeln, die die Gottesherrschaft und das Heil als eine in und mit Jesus gegenwärtige Wirklichkeit schildern, ohne etwas von der Bedeutung des Todes und der Auferstehung Jesu anzudeuten, wodurch wir auf Jesus selber und nicht auf die Gemeinde als Urheber geführt werden.

Es hat sich somit herausgestellt, daß sowohl Matth. 11, 5 als V. 6 ursprünglich sind und auf Jesus selber zurückgeführt werden müssen. Ebenso wird die Verbindung dieser Verse miteinander und mit der Täuferfrage ursprünglich sein. Irgend einen andern Platz für diese Verbindung kennen wir nicht, während sie als Antwort auf die Täuferfrage gut passen. Wenn dazu auch diese an und für sich als echt anzusehen ist, wird sich die Ansicht Bultmanns, daß Matth. V. 5—6 ursprünglich isoliert existiert habe und später in eine erfundene Situation hineingestellt sei, als unhaltbar erwiesen haben.

In dieser als echt erwiesenen Tradition Matth. 11, 2—6 = Luk. 7, 18—22 wird nun offenbar Jesus als Geistträger gedacht. Dies geht einerseits aus der deutlichen Relation auf Jes. 61, 1 hervor: „Der Geist des Herren Jahwe ruht auf mir, dieweil Jahwe mich gesalbt hat, um den Elenden frohe Botschaft zu bringen.“ Andrerseits wird es aus Matth. 12, 27-28 = Luk. 11, 19—20 ersichtlich, wonach die Dämonenaustreibungen

und daher auch die Heilungen Jesu durch den Geist vermittelt sind. Jesus tritt sowohl in der Antwort an den Täufer als in der Beelzebul-Perikope als messianischer Geistträger auf, und wir haben hier dieselbe Vorstellung wie in dem Taufbericht, wo Jesus zum messianischen Sohn und Knecht Gottes berufen wird. Es ist aber ersichtlich, daß dennoch der Geistbesitz in diesen Perikopen von den Erzählungen von der Taufe Jesu unabhängig ist. In der Antwort an den Täufer weist Jesus nicht auf die Taufe hin, und in beiden Perikopen leuchtet der Geistbesitz aus den vorliegenden Taten hervor, ohne daß angedeutet wird, wann und wie er entstanden ist, weshalb uns nichts zu der Annahme zwingt, daß wir in diesem Geistbesitz die Folge einer Theorie über die Geistesverleihung bei der Taufe haben.

Durch die Anspielung auf Jes. 61, 1 tritt Jesus in der Antwort an den Täufer als messianischer Gottesknecht hervor. Dies ist auch in der Erzählung von seinem Auftreten in Nazareth der Fall (Luk. 4, 16—21). Es heißt hier: „So kam er nach Nazareth, wo er aufgewachsen war, und ging nach seiner Gewohnheit am Sabbattag in die Synagoge, und er stand auf, um vorzulesen. Und es wurde ihm das Buch des Propheten Jesaia gereicht, und als er das Buch aufrollte, stieß er auf eine Stelle, wo geschrieben stand: „Der Geist des Herrn ist über mir; denn er hat mich gesalbt, Armen frohe Botschaft zu künden, hat mich gesandt, Gefangenen ihre Befreiung anzusagen und Blinden, daß sie wieder sehen sollen, Mißhandelten die Freiheit zu geben, auszurufen das angenehme Jahr des Herrn." Dann rollte er das Buch zu, gab es dem Diener wieder und setzte sich, und aller Augen in der Synagoge waren auf ihn gerichtet. Er begann aber zu ihnen zu reden: Heute ist diese Schrift, die eure Ohren vernommen haben, erfüllt." Jesus bezeichnet sich auch hier indirekt als den Knecht des

Herrn, und wir werden unserer vorhergehenden Untersuchung zufolge das Recht haben, anzunehmen, daß ein entsprechendes Auftreten öfters stattgefunden habe. Jesus wird sich im ganzen durch Wort und Tat indirekt als den Knecht Jahwes bezeichnet haben. Sein ganzes Leben hat er als einen Dienst betrachtet, da er in allem dem Vater und den Menschen diente. Er hat an dem Leiden Gehorsam gelernt und den Tod als den Höhepunkt seines Dienstes einzuschätzen gelernt, weswegen es auch Mark. 10, 45 heißt: „Der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben als Lösegeld für viele zu geben.“ Der Tod und die Erhöhung hat auch der Gemeinde bewiesen, daß er in Wahrheit der dienende Gottesknecht war, weswegen er auch in der ältesten Christenheit vielfach der Knecht des Herrn genannt wurde (Act. 3, 13. 26; 4, 27. 30; Did. 9, 2 f.; 10, 2 f.; 1. Clem. 59, 2. 3. 4). Diese Bezeichnung hatte aber einen zu allgemeinen Charakter, um ihn als den messianischen Sohn und Knecht Gottes deutlich zu kennzeichnen und wurde daher neben anderen wie Christus, Sohn Gottes und Menschensohn gebraucht und von diesen verdrängt.

Es hat sich nun in diesem Kapitel unseres Buches herausgestellt, daß nach den ältesten Zeugnissen der synoptischen Tradition der Geistbesitz Jesu eine Tatsache ist, die aus dem Bewußtsein von seinem Gekommensein, aus der Beelzebul-Perikope und der Antwort an den Täufer hervorgeht und durch die Taufgeschichte bestätigt wird. Wir sehen auch aus diesen Traditionselementen, daß die Geistbegabung Jesu fundamentale Bedeutung für sein Sendungsbewußtsein gehabt hat, da sie dies von dem ersten Auftreten an getragen und als messianisch geformt hat. Weitere Zeugnisse zu untersuchen, wird kaum nötig sein, wenn es wie in diesem Kapitel gilt, die Tatsächlichkeit des Geistbesitzes Jesu zu konstatieren zu

suchen. Es hat sich aber auch durch die kritische Prüfung dieser Zeugnisse bestätigt, daß sich das Auftreten Jesu formell dem Prinzip der Analogie des Sendungsbewußtseins unterordnen läßt. Dies ist auch verständlich, wenn überhaupt angenommen wird, daß Jesus ein menschliches Leben geführt, eine Entwicklung durchgemacht und eine Berufung und Ausrüstung erhalten hat. Dies alles bedeutet jedoch nur eine formelle Gleichstellung mit andern Abgesandten Gottes, während dagegen das Sendungsbewußtsein Jesu inhaltlich von demjenigen aller andern Gottesgesandten verschieden ist, da er als der Messias und der Heiland einen ganz einzigartigen Beruf unüberbietbaren Charakters hat und durch seine Persönlichkeit eine einzigartige Sonderstellung in der Menschheitsgeschichte einnimmt.

Hat aber Jesus dem Vorhergehenden nach den Geist gehabt, wird dieser auch bei ihm in derselben objektiven Weise gewirkt haben, die wir aus der prophetischen Berufsausstattung kennen gelernt haben (S. 39 f.). Besonders die Beelzebul-Perikope hat uns auf eine solche Wirkungsweise geführt, nach der Jesus vom Geist wie von einer objektiven Macht geleitet und getrieben worden ist, und wir dürfen auch annehmen, daß er in seinem Innern auch ein Reden Gottes durch den Geist erfahren hat, was unseres Erachtens durch die johanneischen Aussagen, auf die wir Kap. II, 4 aufmerksam gemacht haben, bestätigt wird.

Im Bewußtsein der Propheten und Jesu wird der Geist nicht nur nach dem Gefühl, sondern auch in Wirklichkeit eine objektive Größe gewesen sein. Die Beantwortung der Frage, ob dies richtig ist, liegt außerhalb einer rein geschichtlichen Arbeit wie der unsrigen. Die Psychologie wird allerdings auch in betreff Jesu Begriffe wie die Spaltung der Persönlichkeit und das unterbewußte Leben zu verwenden versuchen.

Diese Begriffe werden aber bei einer harmonischen Persönlichkeit wie Jesus kaum mehr als eine formelle Bedeutung haben. Im tiefsten Grunde ist jede Persönlichkeit ein Geheimnis, die größte aller Persönlichkeiten aber ist und bleibt ein Mysterium, vor dem wir uns in Ehrfurcht beugen, besonders wenn man den Glauben der christlichen Gemeinde teilt, daß bei Jesus Gott und Mensch in einzigartiger Weise verbunden sind.

Viertes Kapitel.

Der Geistbesitz und die Frage nach der Messianität Jesu.

1. Der Geistbesitz und die Gottessohnschaft Jesu.

Wir haben im vorhergehenden feste Momente der Tradition herausgefunden und geprüft, um auf diese nach geschichtlichen Grundsätzen eine Ansicht über die Geistbegabung Jesu bauen zu können, und wir haben dabei auf Zustimmung in dem Grade gerechnet, als wir nach historisch-kritischer Methode verfahren haben. Es hat sich denn auch durch unsere Untersuchung herausgestellt, sowohl daß Jesus Geistträger gewesen ist, als daß der Geistbesitz ein einzigartiges Selbstbewußtsein bei ihm geschaffen hat, da er sich wegen dieses Geistbesitzes als einen Abgesandten Gottes und wegen der Art des Geistbesitzes als den messianischen Sohn und Knecht Gottes gefühlt hat. Er hat durch eine Offenbarung bei der Taufe seine Berufung zu dieser Würde erhalten und in der dauernden Befähigung zu Verkündigung und Krafttat die Wahrhaftigkeit dieser Berufung erlebt. In einer Vision wird er den Sturz des Satans geschaut haben, und er hat sowohl seine Verkündigung als seine Wundertaten als Mittel angesehen, durch die Gott die verheißene Herrschaft verwirkliche. Er ist daher der Überzeugung gewesen, daß die große Heilszeit gekommen sei, und daß er selbst der sei, der da kommen sollte, und er hat in der Übereinstimmung seines Wirkens mit dem im Jesaiabuche verkündeten Heil den Beweis für die Richtigkeit dieser Überzeugung gesehen.

Den Gehorsam gegen den Geist hat er als eine heilige Verpflichtung gefühlt, und er wird sein ganzes Leben unter dieser Verpflichtung geführt und dabei seine Zukunft getrost in die Hand Gottes gelegt haben, dessen gewiß, daß mit der Errichtung der Gottesherrschaft auch der Sieg gegeben sei. Zusammenfassend können wir sagen, daß die durch den Geist vermittelten Erlebnisse und Erfahrungen derart gewesen sind, daß Jesus an seine messianische Sendung notwendig glauben mußte, und daß er sich selbst ein Rätsel hätte sein müssen, wenn er nicht der Messias gewesen wäre.

In dieser eingreifenden Weise hat der Geistbesitz das Sendungsbewußtsein Jesu als Voraussetzung bedingt. Es fragt sich nun, ob er die einzige Voraussetzung des messianischen Berufsbewußtseins Jesu gewesen ist, eine Frage, durch die wir zu einer Beurteilung der ethisch-religiösen Sohnschaft Jesu geführt werden. Wir haben in der Einleitung (S. 10f.) nachgewiesen, daß diese an und für sich nicht zur Begründung der Messianität Jesu hinreicht. Eine andere Frage ist, ob und in welchem Grade sie für diese Bedeutung gehabt habe, und wie diese Bedeutung des näheren zu bestimmen sei. Es wird sich indessen zeigen, daß wir bei der Beantwortung dieser Frage auf psychologische Vermutungen angewiesen sind, die nicht in demselben Grade wie die bisherige Untersuchung festen Rückhalt in den Texten haben und daher auch in geringerem Grade auf Allgemeingültigkeit Anspruch erheben können.

Wenn wir im vorhergehenden vom Geistbesitz Jesu sprachen, war damit gemeint, daß er sich von einer objektiven Macht, die er als den Geist Gottes eingeschätzt hat, befähigt und getrieben fühlte und dadurch außerordentliche Erkenntnisse und Kräfte erhielt. Diese Macht wird teils durch Offenbarungen äußerer Art wie das Tauferlebnis vermittelt, teils eine innere Ansprache und Erleuchtung gewirkt haben, und wie bei den

Propheten wird sie auch bei Jesus eine Steigerung aller geistigen Fähigkeiten und Funktionen verursacht haben (S. 47 f.). Wir haben auch gesehen, daß die rein innerliche Wirkungsweise des Geistes bei Jesus die gewöhnliche und bleibende gewesen zu sein scheint. Überhaupt werden wir uns Jesus als vom Geiste in allem getrieben, geleitet und erleuchtet vorstellen müssen. Man hat für diesen leidentlichen, von einer fremden Macht beherrschten Zustand den Namen Ekstase gebraucht, wobei das Ekstatische als der Gegensatz zu dem in sich Abgeklärten und Harmonischen bestimmt wird. (Oskar Holtzmann, War Jesus Ekstatiker? 1903.) Das Wort Ekstase wird aber hier mit Unrecht gebraucht, da es im gewöhnlichen Verständnis vielmehr einen vorübergehenden, überreizten Zustand bezeichnet, wo das natürliche Gefühls- und Denkvermögen und alle äußeren Eindrücke nicht mehr existieren. Wir haben aber in der Tradition über Jesus keine Zeugnisse von einem solchen Zustand, da weder die Taufe noch die Verklärung oder irgend eine andere Situation Züge enthalten, die die Aufhebung des tageslichten Bewußtseins voraussetzen. Was wir vom Verhalten der Propheten bei den Visionen gesagt haben, wird auch für Jesus gelten (siehe Seite 39 f.). Dann aber haben wir nicht das Recht, Jesus als Ekstatiker zu bezeichnen.

Dagegen hat Holtzmann darin recht, daß das Getriebenwerden vom Geiste Jesus zu einer der alltäglichen Psychologie rätselhaften Erscheinung gemacht hat, bei der man etwas Übernatürliches ahnte oder erkannte. Gleichwie man vom Täufer sagte, daß er einen Dämon habe (Matth. 11, 18 = Luk. 7, 33), so sagte man gelegentlich von Jesus, daß er außer sich sei (Mark. 3, 21), oder daß er den Beelzebul habe (V. 23). Es würde aber ein großer Irrtum sein, wenn man Jesus als eine leidentliche, durch unberechenbare Impulse getriebene Persönlichkeit auffassen würde. Jesus ist im Gegenteil durch und durch

selbständig und zielbewußt gewesen. Der Berufung bei der Taufe ist er nicht willenlos gefolgt, sondern er hat in der Wüste im Kampfe mit dem Satan Klarheit über die Art und die Wege des Berufes gewonnen und dadurch den Willen Gottes in betreff Ziel und Mittel zu seinem eigenen gemacht, und dann erst ist er mit seiner Botschaft aufgetreten. Er hat dies aber nicht mit einem Hinweis auf das Tauferlebnis getan, und wir haben gesehen, daß er nicht wie die alten Propheten gesagt hat: So spricht der Herr! sondern er ist als einer aufgetreten, der Vollmacht hatte, selbständig und im eigenen Namen zu reden und zu handeln (Mark. 1, 22. 27; 2, 10), weshalb alles, was er sagt und tut, als seine eigenen Gedanken, Worte und Handlungen hervortritt. Und er ist erst in den Tod gegangen, nachdem er in Gethsemane einen furchtbaren Kampf, um den Willen Gottes zu seinem eigenen zu machen, gekämpft und so das Leiden zu einem freiwilligen Opfer gegemacht hat. Dies alles zeigt, daß Jesus nicht wechselnden Impulsen und Stimmungen willenlos unterlag, sondern ein Mann des Willens und des Handelns gewesen ist. Er konnte voll Trauer und Zorn sein, war aber zugleich ein Mann der Geistesgegenwart und Ruhe, immer dazu imstande, den Unruhigen und Müden Ruhe und Frieden zu geben (Mark. 3, 1—6; 8, 33; Matth. 11, 28—30). Und er hat es wie niemand verstanden, die Situationen und Umstände zu beherrschen, er hat durch seine Zurückhaltung seine Nüchternheit bewiesen, und in der Erziehung der Jünger und Anhänger hat er ein in hohem Grade zielbewußtes Verfahren gezeigt.

Auch die Frömmigkeit Jesu zeigt den Charakter des Willens und der Tat. Nie hören wir, daß er wie der Mystiker im überschwenglichen Gefühl mit der Gottheit in der Weise zusammenfließt, daß er dabei seine Persönlichkeit und sein Ich verliert. In der heiligen Taufstunde heißt es: „Du bist mein

Sohn! als er im Heiligen Geiste frohlockte, sagte er: Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde! (Luk. 10, 21), und bei der Verklärung redete er mit Mose und Elia (Mark. 9, 4). Er steht als selbständiges Ich in Zuversicht und Glauben dem göttlichen Vater gegenüber, weswegen es in Gethsemane heißt: „Abba, Vater, dir ist alles möglich; nimm diesen Kelch von mir! doch nicht, was ich will, sondern was du willst!" (Mark. 14, 36). In Zuversicht auf diesen Vater, dem alles möglich ist, hat er sein ganzes Leben geführt, und diesem Vater hat er in Gehorsam seinen Willen als Opfer gebracht. Er hat die Liebe zu Gott als freiwilliges Dienen gefaßt (Matth. 12, 30—31) und sein Leben nach dem Grundsatze geführt, daß der Erste der Knecht von allen sein soll (10, 44). Dies alles zeigt, daß sich Jesus auch durch seine Frömmigkeit als einen Mann des Willens und des Handelns zeigt.

Diese persönliche, tatenfrohe Frömmigkeit Jesu gibt sich als religiös-ethische Gottessohnschaft Ausdruck. Indem wir diese beschreiben, werden wir auf Altbekanntes hinweisen können, ohne zuerst eine kritische Prüfung der Stellen vorzunehmen, da wir uns in diesem Buche nur die Aufgabe gestellt haben, den Geistbesitz Jesu, nicht aber die Sohnschaft zu untersuchen und festzustellen.

Jesus hat seine Jünger an Gott als den himmlischen Vater zu glauben gelehrt, der seine Sonne über Böse und Gute aufgehen läßt und für die Vögel des Himmels und die Lilien des Feldes sorgt (Matth. 5, 45; 6, 25—33 = Luk. 12, 22—31). Er hat sie gelehrt, zu ihm als ihrem Vater, der sogar die Haare ihres Hauptes gezählt hat, in kindlicher Zuversicht und Ehrfurcht zu beten (Matth. 10, 30 = Luk. 12, 4; Matth. 6, 9—15 = Luk. 11, 2—4), er hat im Gleichnis vom verlorenen Sohn gezeigt, daß der himmlische Vater auch einem solchen vergibt (Luk. 15, 11—32), er hat seine Jünger diesen Vater

zugleich als den Richter zu fürchten gelehrt, der Gehorsam fordert und den Ungehorsam straft (Matth. 7, 1—2 = Luk. 6, 37—38, Matth. 10, 28 = Luk. 12, 5), und er hat es als das Ziel des Frommen betrachtet, durch Güte gegen Böse und Gute dem himmlischen Vater ähnlich zu werden und sich dadurch als sein Kind zu zeigen (Matth. 5, 45 = Luk. 6, 35). Diesem Vaterverhältnis Gottes entspricht seitens der Menschen außer dieser ethischen Kindschaft vor allem auch diejenige der Zuversicht und des Gehorsams; in eine solche Kindschaft hat Jesus seine Anhänger eingeführt, und in dieser haben sie Ruhe für ihre Seelen gefunden (Matth. 11, 29). Diese Ruhe hat er ihnen aber nur geben können, weil er selbst in einem ungestörten religiös-ethischen Kindschaftsverhältnis zum Vater gelebt hat. Er hat in Zuversicht und Gehorsam Gott gegenüber gelebt und ihn „Vater", „mein Vater" oder „der Vater" genannt (Matth. 11, 25—27 = Luk. 10, 21—22; Mark. 13, 22. 14, 36). Er hat aber zwischen seiner eigenen Sohnschaft und derjenigen der Jünger unterschieden, indem er von „dein Vater" oder „euer Vater", nicht aber von „unser Vater" in dem Sinne spricht, daß er sich selber mit einbegreift (Matth. 6, 4. 6. 18; 5, 45. 48; 6, 1. 8. 14. 15. 26 u. a.), ein Unterschied, der damit zusammenhängt, daß wir bei Jesus kein Schuldgefühl finden. Von den Jüngern sagt er: „Wenn nun ihr, die ihr böse seid" (Matth. 7, 11 = Luk. 11, 13), von sich selbst dagegen sagt er, daß alle, die den Willen Gottes tun, ihm Brüder, Schwestern und Mütter sind (Mark. 3, 35), gleichwie er auch sagt, daß er selbst sanftmütig und von Herzen demütig ist (Matth. 11, 26). Wir sehen auch, daß seine Ermahnungen nie eine kommunikative Form haben, indem er immer andere ermahnt, nie aber sich selber mit einschließt. Er hat das religiös-sittliche Ideal zu der höchsten Höhe erhoben, macht aber nie den Eindruck, daß er sich selbst gegen dasselbe versündigt habe, wir finden nie bei ihm Spuren einer

sündigen Vergangenheit und hören nicht von einem inneren Bruch, durch den er das geworden ist, was er ist, sondern sein Gottesvertrauen quillt unmittelbar und selbstverständlich aus seinem Herzen hervor und bestrahlt sonnenklar sein Verhalten und Treiben. Und selbst angesichts des Todes hat dieser demütige Mann mit dem scharfen Blick für die Forderungen Gottes nicht das geringste Zeichen der Reue gezeigt und nicht um Vergebung für eigene Sünden gebeten, sondern es ist die Sünde der Menschen, die seine Gedanken beherrscht (Mark. 14, 24).

Dieser Eindruck der Schuldlosigkeit wird nicht dadurch beeinträchtigt, daß sich Jesus vom Täufer Johannes taufen ließ. Diese Taufe stammte nach der Meinung Jesu von Gott, der hierdurch das ganze Volk von der Sünde hinwegrief, um es der messianischen Zeit zu weihen (Mark. 11, 29f.). Es steht der Annahme nichts im Wege, daß sich Jesus taufen ließ, weil er als ein Sohn seines Volkes gegen die Berufung Gottes treu sein und sich der messianischen Zeit weihen wollte. Nach ihrer durchgängigen Beschaffenheit ist diese Taufe allerdings als „Bußtaufe zur Vergebung der Sünden" charakterisiert, und es wird gesagt, daß man getauft wurde, indem man seine Sünden bekannte (1, 4—5). Sie war aber zugleich auch ein Bekenntnis, daß man die messianische Zeit erwartete und sich dieser weihen wollte, und Jesus war kein Formalist, der die Einrichtungen und Formen seines Volkes nur gebrauchte, wenn sie seinen eigenen Intentionen völlig entsprachen. Auch als Schuldloser wird er sich daher der Taufe unterzogen haben können, um so mehr als er durch sein Mitleiden die Sünde seines Volkes als seine eigene fühlen konnte (Matth. 8, 16—17).

Man wird auch nicht diesen Eindruck der Schuldlosigkeit durch einen Hinweis auf das Vaterunser, wo es heißt: „Erlaß uns unsere Schulden", abschwächen können. Man darf nicht

hier „unsere Schulden", mit H. J. Holtzmann zu unvermeidlichen Rückständen dem noch nicht erreichten Ziel gegenüber machen, da dies eine Umdeutung ist, die dem Parallelglied „wie auch wir unsern Schuldnern erlassen haben" nicht entspricht, und Jesus nicht um Erlaß von solchen Rückständen beten konnte, wenn er sie nicht als Sünden, die Schuld bewirkten, auffaßte. Es handelt sich hier um wirkliche Sünde und Schuld. Der Tradition nach sind es aber die Jünger, die dies Gebet bitten sollen (Matth. 6, 9; Luk. 11, 2), und es wird nicht erzählt, daß Jesus es mitgebeten hat. Auch die Perikope Mark. 10, 17 f. beweist nicht, daß Jesus irgend ein Gefühl der Sünde oder Schuld hatte. Die Anrede „guter Meister" war ungewöhnlich und deshalb geeignet, Aufmerksamkeit zu erregen (Dalman, S. 277, Wünsche, Beiträge, S. 277). Daß Jesus die Verwendung des Wortes gut für sich selber abweist und es nur auf Gott angewandt haben will, zeigt, daß das Wort von ihm in absoluter Bedeutung genommen wird. Wir haben hier eine paradoxe Aussage, da Jesus gut, und zwar vor allen anderen Menschen, war (Matth. 5, 45. 25, 21; Luk. 23, 50). Im Vergleich mit Gott aber war er nur relativ gut, weil er eine Entwickelung an Güte durch Versuchung und Kampf durchmachen mußte. Wenn er indessen bei dieser Gelegenheit seinen Gegensatz zu Gott als dem absolut Guten hervorhebt, kann dies auch aus seelsorgerischer Rücksicht herrühren, indem er dem jungen Mann zeigen will, daß nicht einmal er selber, den er als gut bezeichnet, dies Prädikat in vollem Sinn verdient habe. Das Wort wird mithin ein Ausdruck für die Demut Jesu sein und ist in seinem Munde ohne Schuldgefühl begreiflich.

Es hat sich somit herausgestellt, daß die erwähnten Stellen den Eindruck, den wir in der Tradition in betreff der Sünd- und Schuldlosigkeit Jesu bekommen, nicht abzuschwächen brauchen. Man kann allerdings weiter geltend machen, daß diese Sünd-

losigkeit dem Glauben der Gemeinde an den sündlosen Gottessohn, der durch den Gehorsam bis zum Tode die Erhöhung verdient habe, entspricht (Act. 3, 14; 2. Kor. 5, 21; Phil. 2, 8—9; 1. Petr. 2, 22) und daher nach diesem Glauben geschildert sein kann. Hiergegen kann aber mit Recht eingewandt werden, daß Instanzen wie die Taufe, das Vaterunser und das Gespräch mit dem Reichen sowohl als die Erzählungen von den Versuchungen Jesu in der Wüste, durch Petrus bei Cäsarea Philippi und in Gethsemane bestimmt dagegen sprechen, daß das Leben Jesu nach irgend einer Theorie von seiner Sündlosigkeit geschildert worden sei, und man wird auch geltend machen können, daß der Glaube an die Messianität Jesu kaum entstehen würde, wenn er nicht in einem gewaltigen Eindruck von der religiös-ethischen Überlegenheit Jesu einen Rückhalt hätte. Allerdings würde dies auch durch eine relative Sündlosigkeit geschehen sein können, aber auch eine solche wird eine besondere religiös-ethische Sohnschaft Jesu ermöglicht haben können.

Es wird nämlich durch die Schuldlosigkeit Jesus ermöglicht worden sein, in einem ungestörten, religiös-ethischen Gottesverhältnis, das von demjenigen der anderen verschieden war, zu leben. Dies Verhältnis hat einerseits in Abhängigkeit und Dienst bestanden und Jesus zu einem Knechte Gottes gemacht. Es ist aber eine Eigentümlichkeit dieses Verhältnisses, daß es sich in völliger Freiheit und in Liebe verwirklicht, weshalb nicht die Bezeichnung Knecht, sondern das Wort Sohn diesem Dienen entspricht. Zugleich hat dies Gottesverhältnis in Zuversicht und Vertraulichkeit bestanden und entspricht daher auch aus diesem Grunde einer Sohnschaft. Wir haben daher das Recht, die Frömmigkeit Jesu als eine religiös-ethische Sohnschaft einzigartigen Charakters zu bezeichnen.

Diese Gottessohnschaft, die wir als ursprünglichen Besitz denken, wird nun in doppelter Beziehung Bedeutung für den

Beruf Jesu als messianischer Geistträger gehabt haben. Einerseits wird sie durch ihre selbständige und aktive Art die Einheitlichkeit seiner Persönlichkeit bewahrt haben. Sein Leben ist durch das Getriebenwerden vom Geiste nicht in eine geheimnisvolle Passivität und eine natürliche Aktivität zerteilt worden, und er steht nicht bald als vom Geiste getrieben und geleitet, bald als natürlich denkend und wollend da, sondern die mit der Gottessohnschaft gegebene, selbständige und unabhängige Art Jesu wird bewirkt haben, daß er alles, was ihm der Geist gab, sich selbständig zueignen und wie einer, der Vollmacht hatte, verwenden konnte. Andrerseits wird diese Gottessohnschaft durch ihre demütige und von Gott abhängige Art die geistige Nüchternheit Jesu verbürgt haben. Ohne diese demütige, dienende Sohnschaft würde das Messiasbewußtsein Jesus den gesunden Wirklichkeitssinn, der ihm eigentümlich ist, genommen und ihn zum Schwärmer gemacht haben können. In dieser doppelten Beziehung würde ein nur gewöhnliches Innenleben nicht das nötige Supplement zum Geistbesitz gegeben haben, weshalb eine besondere religiös-ethische Gottessohnschaft nötig war, wenn eine Geistbegabung dieser Fülle und Kraft nicht entweder erdrückend oder als Größenwahn wirken sollte. Natürlich wird bei solchen Vermutungen daran erinnert werden müssen, daß wir uns hier auf dem Gebiete des psychologischen Erratens befinden, und daß das Seelenleben desjenigen, der der Größte von allen war, in mancher Beziehung der Analogie entbehrt. Dies hindert aber nicht, daß auch hier Versuche gemacht werden, Streiflichter in das Seelenleben zu werfen, und es wird dann u. E. gesagt werden müssen, daß das Messiasbewußtsein Jesu den Geistbesitz und dieser wiederum die religiös-ethische Gottessohnschaft voraussetzt.

An und für sich aber genügt diese Sohnschaft nicht, um die Messianität Jesu zu begründen. Sie wird ihn zu einem

besonderen Dienst nach dem Willen Gottes disponiert und es ihm zu einer Wonne gemacht haben, über Gott zu reden und ihm zu dienen, und er würde dadurch ein großer Lehrer und glänzendes Vorbild geworden sein. Es wäre aber Schwärmerei gewesen, wenn er nur um dieser Sohnschaft willen der Messias hätte sein wollen. Um dies sein zu können, war eine besondere Berufung und Ausrüstung nötig, und nur wenn diese stattfand, konnte er glauben, daß seine Messianität nicht etwas Selbstgemachtes, sondern etwas von Gott durch seine Weisung und Fügung Gewolltes und Gefordertes war. Anstatt seine Messianität als durch die religiös-sittliche Sohnschaft gefordert anzusehen, muß im Gegenteil gesagt werden, daß die demütige und gehorsame Art dieser Sohnschaft eine Messianität ohne besondere Berufung und Ausstattung geradezu ausschließt. Es muß auch eingeräumt werden, daß nur die Voraussetzung, daß diese Akte uotwendig waren, die Taufe und die Geistbegabung Jesu verständlich macht, gleichwie sein Auftreten dann auch der allgemeinen Analogie des religiösen Sendungsbewußtseins entspricht. Wir haben dazu in der Einleitung dieses Buches auch nachgewiesen, daß die durch Schleiermacher eingeführte Begründung der Messianität Jesu durch die religiös-ethische Gottessohnschaft eine Umdeutung des Messiasbegriffs voraussetzt und in der Geschichte der Leben-Jesu-Forschung folgerecht zu Anzweifelung oder Bestreitung der Messianität Jesu geführt hat.

Der Geistbesitz wird also die Messianität Jesu begründet haben und setzt dabei die religiös-ethische Sohnschaft voraus. Diese Begründung wird durch direkte Zeugnisse des Geistes und durch die Tatsache des Geistbesitzes an und für sich geschehen sein. Gleichwie indessen der Geist Jesus die Gewißheit des Berufes gegeben hat, wird er ihm auch Aufschluß über sein eigenes, inneres Wesen gegeben haben. Es ist nämlich die

Frage, ob nicht Jesus zu einer eigentümlichen Vertiefung der Gottessohnschaftsvorstellung geführt worden ist. Es liegt jedenfalls eine solche Vertiefung vor, wenn sich Jesus nach Mark. 13, 32 und Matth. 11, 27 = Luk. 10, 22 den Sohn schlechthin genannt hat.

Es wird Mark. 13, 32 gesagt: „Aber über jenen Tag oder die Stunde weiß niemand etwas, auch nicht die Engel im Himmel, auch nicht der Sohn, sondern nur der Vater". Es wird hier von dem Zeitpunkt der Parusie gesprochen, und von diesem gilt, daß niemand, weder die Engel noch der Sohn, sondern nur der Vater ihn kennt. Die Engel umgeben den Thron Gottes und werden bei der Parusie den Menschensohn begleiten (Mark. 8, 38), weswegen man glauben sollte, daß sie als die Vertrauten Gottes den Zeitpunkt wissen. Dies ist aber nicht der Fall, da nicht einmal der Sohn diese Zeit kennt. Es wird hier dem Sohne eine Vertrautheit mit Gott zugeschrieben, die diejenige der Engel übertrifft. Hoch über den himmlischen Engeln an Vertraulichkeit mit Gott steht also derjenige, der der Sohn ist. Jesus wird hier der Sohn schlechthin und Gott der Vater schlechthin genannt, und es wird in diesem Verhältnis die gegenseitige Vertrautheit eines Sohnes mit seinem Vater in vollem Grade verwirklicht. Die Sohnschaft ist hier nicht nur von der Seite des Vaters, sondern auch von derjenigen des Sohnes betrachtet, da nicht nur der Vater den Sohn, sondern auch der Sohn den Vater wie kein anderer im Himmel und auf Erden kennt. Eine solche Vertrautheit setzt aber wie bei einem natürlichen Sohne eine Verwandtschaft nicht nur des Willens, sondern auch des Wesens voraus, und dies wird der Grund dazu sein, daß hier von dem Vater und dem Sohne schlechthin geredet wird. Das Wort Sohn wird mithin hier einen metaphysischen Hintergrund haben und somit dem Glauben der Gemeinde an den metaphysischen Gottessohn entsprechen

(Röm. 1, 3; Phil. 2,6; Joh. 1, 1. 14), weshalb die Möglichkeit vorliegt, daß wir hier eine Gemeindeaussage haben.

Hiergegen spricht aber bestimmt, daß die Gemeinde kaum Jesus ein solches Wort in den Mund gelegt haben kann. Es wird nämlich hier Jesus eine Unwissenheit beigelegt, die den Glauben an seine Göttlichkeit beeinträchtigen konnte. Die Gemeinde hatte daran Interesse, die Allwissenheit Jesu hervorzuheben, weswegen dies Wort, das zum Angriff auf diese verwertet werden konnte, von Lukas und Johannes ausgelassen worden ist. Und wenn man dem Zweifel an dem Eintreffen der Parusie entgegenwirken wollte, konnte dies durch einen Hinweis auf die Worte von der möglichen Verzögerung (Matth. 24, 48 = Luk. 12, 45; 18, 7 f.) und auf die Langmut Gottes (2. Petr. 3, 9) geschehen, ohne daß man das Wissen Jesu zu beeinträchtigen brauchte. Diese Momente wiegen schwer für die Echtheit des Wortes, und sie können nicht dadurch abgeschwächt werden, daß die Wörter „auch nicht der Sohn, sondern nur der Vater" als vielleicht später zugefügt angesehen werden (Bultmann). Denn dieselben Einwände würden diesem Zusatz gelten, der dann sehr ungeschickt gemacht worden wäre.

Wir finden daher die Echtheit von Mark. 13, 32 nicht unwahrscheinlich, und dies Urteil wird auf die Frage nach der Echtheit einer Stelle wie Matth. 11, 27 = Luk. 10, 22 einwirken. Es heißt hier: „Alles ist mir von meinem Vater übergeben, und niemand kennt den Sohn als nur der Vater, und niemand kennt den Vater als nur der Sohn, und wem der Sohn ihn offenbaren will". Nach Harnack soll dieser Spruch in der Redequelle so gelautet haben: „Alles ist mir übergeben vom Vater, und niemand hat den Vater erkannt als nur der Sohn, und wem es der Sohn offenbaren will". Die Begründung für diese Annahme ist, daß Marcion und die

Itala-Handschriften Vercell. (a) und Veron. (b) nicht Präsens, sondern Präteritum haben. Man kann sich denken, daß das Präsens bei Lukas aus Matthäus, der von Anfang an das Präsens gehabt hat, eingeschoben sei, um einen historischen Akt in einen ewigen zu verwandeln und dadurch die marcionitische Auffassung auszuschließen, daß die Propheten den wahren Gott nicht gekannt haben. Ferner wird als Begründung angeführt, daß das Glied „den Vater erkennen" bei Marcion, den Markosiern, Justin, Tatian, Irenäus (nicht immer), den klementinischen Homilien, Eusebius und im Cod. U des Lukas vorangestanden hat, während „den Sohn erkennen" im Text des Matthäus, den übrigen Zeugen des Lukas und bei Clemens Alexandrinus voranstand. Harnack meint nun, daß „den Vater erkennen" im ursprünglichen Lukastext vorangestanden habe, da Marcion den Lukastext vor sich gehabt hat, während das Umgekehrte bei Matthäus wahrscheinlich ist. Das Wort lautete also bei Lukas nach Harnack: „Alles ist mir übergeben vom Vater, und niemand hat erkannt, wer der Vater ist, als der Sohn, und wer der Sohn ist, als der Vater, und wem der Sohn ihn offenbaren will". In betreff des Wortlauts des Spruches in der Redequelle behauptet so Harnack, daß man den Satz „den Sohn erkennen" in diesem Zusammenhang überhaupt nicht erwarte, da es sich um Gotteserkenntnis in dem lobpreisenden Gebet Matth. V. 25—26 = Luk. V. 21 und am Schluß Matth. V. 28—30 handelt. Ferner passe der Aorist ἔγνω zu dem Erkennen des Vaters durch den Sohn, während es zu dem Erkennen des Sohnes durch den Vater nicht so gut passe. Ebenso passe der Satz „und wem der Sohn ihn offenbaren will" nur zu dem Satze „niemand hat erkannt, wer der Vater ist, als der Sohn", nicht aber zu dem anderen „wer der Sohn ist, als der Vater", da ja der Sohn Gottes Interpret und nicht sein eigener sei, wozu kommt, daß Cod. Vercell. das Wort bei Lukas ohne

„den Sohn erkennen" hat. Dies alles beweist nach Harnack, daß die Worte „und wer der Sohn ist, als der Vater" ursprünglich bei Lukas gefehlt haben, und wenn sie hier fehlen, wird dies auch in der Redequelle der Fall gewesen sein (Sprüche und Reden, S. 200 f.).

Gegen diese Rekonstruktion können schwerwiegende Bedenken erhoben werden. Wenn „den Sohn erkennen" nicht in den Zusammenhang zu passen scheint, kann dies nach allgemeinen, textkritischen Grundsätzen bedeuten, daß wir hier keine Verbesserung, sondern ein ursprüngliches Textwort vor uns haben. Daß Cod. Vercell. vom vierten Jahrhundert diese Aussage nicht hat, beweist im Vergleich mit allen anderen Zeugen nichts. Harnack macht selbst geltend, daß Matthäus von Anfang an dies Wort gehabt hat. Es ist auch nicht im Zusammenhang unverständlich, wenn es nur nicht zuletzt gestellt wird und die Offenbarung des Sohnes dadurch als das hervorgehoben wird, worauf alles hinausläuft. Offenbar will das Wort sagen, warum Jesus alles vom Vater übergeben ist. Der Grund dafür ist, daß zwischen dem Vater und dem Sohne eine gegenseitige und ausschließliche Erkenntnis und Vertrautheit besteht, die eben den Sohn dazu geeignet macht, alles übergeben zu bekommen und den Vater, wem er will, zu offenbaren. Wir nehmen also V. 27 b und c kausativ, weil es sich im Zusammenhang nicht um eine Offenbarung des Sohnes, sondern des Vaters handelt, und Jesus als Vermittler dieser Offenbarung hervortritt. Gleichwie man aber nicht das Recht hat, die Worte „den Sohn erkennen" zu streichen, so auch nicht, das Präsens zum Präteritum zu machen. Es fällt nämlich in die Augen, daß der Aorist nicht zum Erkennen des Sohnes durch den Vater paßt. Man müßte nämlich dann „erkennen" von dem erwählenden Erkennen Gottes in der Ewigkeit nehmen (Gl. 4, 9; 1. Kor. 8, 3; 13, 12). Dann müßte aber auch stehen,

daß der Vater den Sohn und keinen anderen erkannt habe, während gesagt wird, daß der Vater und kein anderer den Sohn erkannt hat, was eine ganz überflüssige Bemerkung wäre, da es selbstverständlich ist, daß Gott und kein anderer die Erwählung vornimmt. Das Wort muß daher kennen im Sinn von Erkenntnis und Verständnis bedeuten. Dann aber wird unverständlich, was damit gemeint ist, daß Gott den Sohn erkannte oder kennen lernte, da er als der Allwissende ihn ja immer kennt und gekannt hat. Präsens ist also die Form, die von seiten Gottes am nächsten liegt, und wir müssen dann annehmen, daß auch das Erkennen des Sohnes ein bestehendes Verhältnis ausdrückt und deshalb ursprünglich mit Präsens bezeichnet worden ist. Der Aorist wird dagegen dem vorhergehenden *παρεδόθη* nachgebildet worden sein. Endlich muß für die Ursprünglichkeit der Präsensform angeführt werden, daß diese sozusagen einstimmig von den Handschriften bezeugt ist, daß schon Justin das Präsens bei Lukas kennt und Irenäus es als kirchliche Lesart bezeichnet, und daß es von Anfang an bei Matthäus gestanden hat. Es wird daher auch der ursprünglichen Form des Logions angehört haben.

Indem wir die kanonische Lesart festhalten, wird die nächste Frage sein, ob dies Logion echt, d. i. von Jesus gesprochen worden ist. Es wird dies vielfach von kritischer Seite bestritten, indem man besonders auf den johanneischen Charakter des Wortes (Joh. 3, 35; 10, 15; 17, 6. 10; 5, 19—20) und auf Verwandtschaft mit hellenistischen Stilarten hinweist, die auf dem Schema: Dankgebet, Empfang der Erkenntnis und Appell an die Menschen (Eduard Norden) oder Selbstempfehlung und Predigtaufruf (Dibelius) aufgebaut sind. Der erste Einwand, daß eine Abhängigkeit vom Johannesevangelium vorliege, scheitert daran, daß der kanonische Text der Redequelle ursprünglich angehört, weswegen eine mögliche Abhängigkeit auf der Seite des Jo-

hannes sein muß. Und die hellenistischen Parallelen haben sowohl bei Norden als Dibelius einen zu allgemeinen Charakter, um ausschließen zu können, daß Jesus die Worte Matth. V. 25—27 gesprochen habe. Diese haben jüdisch-palästinensische Farbe, da die Pharisäer (die Weisen und Klugen) und das pharisäische Gesetzesjoch, Am-haarez und die fruchtbringende Tätigkeit Jesu unter diesen (die Unmündigen, Mühseligen und Beladenen) vorausgesetzt werden. Wir haben hier auch den ungriechischen Gedanken, daß Weisheit und Bildung ein Hindernis für die Gemeinschaft mit Gott sei. Gegen die Annahme einer Gemeindebildung spricht u. a. der Umstand, daß der Tod und die Auferstehung Jesu in keiner Weise berücksichtigt werden, da alles Gewicht darauf liegt, was Jesus schon als Offenbarer geben kann, und er Heilsmittler ist, weil er eine unbegrenzte Vollmacht, zu lehren und zu handeln, hat. Weiter wird Matth. 28—30 nicht gesagt: Glaubt an mich! sondern: Lernt von mir! und das Logion Matth. V. 27 = Luk. V. 22 steht mit dem u. E. echten Jesuswort Mark. 13, 32 in Übereinstimmung, was für die Echtheit desselben spricht. Nach Bultmann sollen die drei Strophen Matth. 25—26. 27. 28—29 nicht ursprünglich zusammengehört haben (S. 96 f.). Sie werden aber jedenfalls der Redequelle angehören, da die Auslassung von Matth. V. 28—29 bei Lukas dadurch erklärt werden kann, daß er besonders Jünger als Zuhörer denkt (Luk. 10, 17 f.). Die Strophen bilden auch einen einheitlichen Zusammenhang, indem die erste einen Lobpreis für die Offenbarung, die zweite die Vermittelung dieser und die dritte eine Einladung zum Empfang derselben enthält.

Des näheren können wir uns in einem Buche, das besonders die Bedeutung des Geistbesitzes Jesu behandelt, nicht mit der Echtheit des Logions Matth. V. 27 = Lukas V. 22 beschäftigen. Nicht zum mindesten dürfte die Übereinstimmung

mit Mark. 13, 32 zeigen, daß wir das Recht haben, mit der Wahrscheinlichkeit der Echtheit desselben zu rechnen. Es wird nun hier nicht nur gesagt, daß niemand außer dem Sohn den Vater kennt, sondern auch, daß niemand außer dem Vater den Sohn kennt, was alles auch Mark. 13, 32 vorausgesetzt sein dürfte. Nur der Vater kennt den Sohn und umgekehrt, und jeder Dritte ist völlig ausgeschlossen, da diese wechselseitige Erkenntnis ausschließlich zwischen Gott und Jesus stattfindet. Dann kann sie aber nicht nur aus einer Verwandtschaft des Willens herrühren, da eine solche auch zwischen anderen Wesen und Gott stattfinden kann, sondern sie muß auch hier wie Mark. 13, 32 aus einer Verwandtschaft des Wesens stammen und durch diese bedingt sein.

Hat aber Jesus in dieser Weise die Vorstellung der Gottessohnschaft vertieft, wird dies mit der eigentümlichen Berufsauffassung zusammenhängen, nach der er messianischer Sohn und Knecht Gottes war. Er war schon auf Erden der Messias, aber in der Gestalt der Niedrigkeit, er sollte aber wie der Knecht Gottes Jes. 52, 13—15 erhöht werden und einmal in der Gestalt der Herrlichkeit erscheinen. Daß Jesus wirklich an eine solche Erhöhung geglaubt hat, darf aus Mark. 12, 35—37 hervorgehen. Wir haben hier in echt jüdischer Frageform eine einheitliche Konzeption, wo ohne Störung nichts entbehrt werden kann. Es wird gezeigt, daß die Größe des Messias nicht in der üblichen Bezeichnung „der Sohn Davids" (Ps. Sal. 17, 21; Mark. 10, 48) zum Ausdruck kommt, weil er Davids Herr ist, der zur Rechten Gottes sitzt, was zeigt, daß er ein überweltliches Wesen mit göttlicher Macht und Ehre ist. Daß wir hier eine echte Überlieferung haben, darf daraus hervorgehen, daß die davidische Abstammung Jesu nach dieser Perikope bezweifelt werden konnte, während sie der Gemeinde eine Glaubenstatsache war (Röm. 1, 3; Hebr. 7, 14; Apok. 5, 5; 22, 16; 2. Tim. 2, 8; Act. 2, 30; 13, 23), und auch nach jüdischem Glauben der Messias

aus dem Geschlecht Davids sein sollte (Mark. 12, 35; Ps. Sal. 17, 21; 4. Esr. 12, 32). Es ist auch nicht dies, was Jesus bestreiten will. Er würde, wenn er dies bestritten hätte, auf diesem Punkte seinen Gegnern Veranlassung zum Angriff gegeben haben, wovon wir aber nichts hören. Dagegen will er offenbar zeigen, daß es die Eigentümlichkeit dieses Davididen ist, daß er durch ein Wunder zum himmlischen Throngenossen Gottes erhöht werden soll. Bousset findet es unwahrscheinlich, daß Jesus die Schriftgelehrten in die Geheimnisse seines messianischen Selbstbewußtseins habe einführen wollen, nachdem er ihnen jede Antwort auf ihre Frage nach seiner Vollmacht verweigert habe (Kyrios Christos, 1913, S. 51). Jesus erwähnt aber hier den Messias als eine fremde Größe und zeigt dadurch seine gewöhnliche Zurückhaltung, während er die Augen der Zuhörer, unter denen auch Anhänger Jesu gewesen sein werden, für die neue Messiasvorstellung öffnet.

Hat aber Jesus ein solcher Messias der Niedrigkeit und der Erhöhung sein wollen, wird er auch über sein eigenes Wesen als Voraussetzung dieser Messiasstellung nachgedacht haben. Was hierüber gesagt werden kann, ist natürlicherweise nur Erraten. Wenn aber mit der Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit gerechnet wird, daß Jesus eine wesenhafte Gottessohnschaft gekannt habe, muß ein solches Selbstbewußtsein notwendig mit seiner Berufsstellung in Zusammenhang gesetzt werden und in dieser Anknüpfung haben. Durch den Geistbesitz hatte Jesus mit dem Willen und den Gedanken Gottes eine innerliche Vertrautheit erhalten, die kein anderer auf Erden besessen hatte oder besitzen sollte. Was bei der Taufe durch das Öffnen des Himmels und das Herabsteigen des Geistes äußerlich zum Ausdruck gekommen war: die Errichtung einer Verbindung zwischen dem Himmel und der Erde, war bei Jesus zur vollen Verwirklichung gekommen, und er sollte

durch ein Wunder zum himmlischen Herrn und Throngenossen Gottes erhöht werden. Ein solches Verhältnis und Geschick müßte aber im Wesen Jesu Anknüpfung haben, und wenn der Geist ihn seinen messianischen Beruf gelehrt hat, wird er ihm auch Aufschluß über sein inneres Wesen gegeben haben.

So etwa wird der psychologische Zusammenhang vorgestellt werden müssen, wenn mit einer solchen Vertiefung der Gottessohnschaft bei Jesus gerechnet wird. Als eine bewußte Grundlage des Messiasbewußtseins kann dagegen diese nicht gedacht werden, wenn überhaupt mit einer wahrhaft menschlichen Entwickelung bei Jesus gerechnet werden soll. Das logische und zeitliche Prius ist die religiös-ethische Sohnschaft, zu der bei der Taufe durch den Geist das Messiasbewußtsein kam, worauf die in das Wesenhafte vertiefte Sohnschaft die Höhenlage des Selbstbewußtseins Jesu bildet. Andrerseits ist aber klar, daß jeder, der sich im Glauben berechtigt fühlt, eine Gottessohnschaft dieser Art festzuhalten, sie auch notwendig als die objektive Grundlage ansehen muß, aus der sowohl die religiös-ethische Sohnschaft als das Messiasbewußtsein notwendig entstehen mußten. Aber auch dann wird die Entwickelung des Selbstbewußtseins Jesu als in der von uns geschilderten Weise subjektiv vermittelt gedacht werden, wenn sie uns nach den Quellen einigermaßen verständlich sein soll.

---

2. Die Frage nach der Messianität Jesu.

Es hat sich durch unsere Untersuchung herausgestellt, daß Jesus der Messias hat sein wollen, und daß nicht erst die christliche Gemeinde ihm dies Berufsbewußtsein beigelegt hat. Wenn dies richtig ist, haben wir in diesem Punkte eine wesentliche Übereinstimmung zwischen dem geschichtlichen Jesus und der

hannes sein muß. Und die hellenistischen Parallelen haben sowohl bei Norden als Dibelius einen zu allgemeinen Charakter, um ausschließen zu können, daß Jesus die Worte Matth. V. 25—27 gesprochen habe. Diese haben jüdisch-palästinensische Farbe, da die Pharisäer (die Weisen und Klugen) und das pharisäische Gesetzesjoch, Am-haarez und die fruchtbringende Tätigkeit Jesu unter diesen (die Unmündigen, Mühseligen und Beladenen) vorausgesetzt werden. Wir haben hier auch den ungriechischen Gedanken, daß Weisheit und Bildung ein Hindernis für die Gemeinschaft mit Gott sei. Gegen die Annahme einer Gemeindebildung spricht u. a. der Umstand, daß der Tod und die Auferstehung Jesu in keiner Weise berücksichtigt werden, da alles Gewicht darauf liegt, was Jesus schon als Offenbarer geben kann, und er Heilsmittler ist, weil er eine unbegrenzte Vollmacht, zu lehren und zu handeln, hat. Weiter wird Matth. 28—30 nicht gesagt: Glaubt an mich! sondern: Lernt von mir! und das Logion Matth. V. 27 = Luk. V. 22 steht mit dem u. E. echten Jesuswort Mark. 13, 32 in Übereinstimmung, was für die Echtheit desselben spricht. Nach Bultmann sollen die drei Strophen Matth. 25—26. 27. 28—29 nicht ursprünglich zusammengehört haben (S. 96 f.). Sie werden aber jedenfalls der Redequelle angehören, da die Auslassung von Matth. V. 28—29 bei Lukas dadurch erklärt werden kann, daß er besonders Jünger als Zuhörer denkt (Luk. 10, 17 f.). Die Strophen bilden auch einen einheitlichen Zusammenhang, indem die erste einen Lobpreis für die Offenbarung, die zweite die Vermittelung dieser und die dritte eine Einladung zum Empfang derselben enthält.

Des näheren können wir uns in einem Buche, das besonders die Bedeutung des Geistbesitzes Jesu behandelt, nicht mit der Echtheit des Logions Matth. V. 27 = Lukas V. 22 beschäftigen. Nicht zum mindesten dürfte die Übereinstimmung

mit Mark. 13, 32 zeigen, daß wir das Recht haben, mit der Wahrscheinlichkeit der Echtheit desselben zu rechnen. Es wird nun hier nicht nur gesagt, daß niemand außer dem Sohn den Vater kennt, sondern auch, daß niemand außer dem Vater den Sohn kennt, was alles auch Mark. 13, 32 vorausgesetzt sein dürfte. Nur der Vater kennt den Sohn und umgekehrt, und jeder Dritte ist völlig ausgeschlossen, da diese wechselseitige Erkenntnis ausschließlich zwischen Gott und Jesus stattfindet. Dann kann sie aber nicht nur aus einer Verwandtschaft des Willens herrühren, da eine solche auch zwischen anderen Wesen und Gott stattfinden kann, sondern sie muß auch hier wie Mark. 13, 32 aus einer Verwandtschaft des Wesens stammen und durch diese bedingt sein.

Hat aber Jesus in dieser Weise die Vorstellung der Gottessohnschaft vertieft, wird dies mit der eigentümlichen Berufsauffassung zusammenhängen, nach der er messianischer Sohn und Knecht Gottes war. Er war schon auf Erden der Messias, aber in der Gestalt der Niedrigkeit, er sollte aber wie der Knecht Gottes Jes. 52, 13—15 erhöht werden und einmal in der Gestalt der Herrlichkeit erscheinen. Daß Jesus wirklich an eine solche Erhöhung geglaubt hat, darf aus Mark. 12, 35—37 hervorgehen. Wir haben hier in echt jüdischer Frageform eine einheitliche Konzeption, wo ohne Störung nichts entbehrt werden kann. Es wird gezeigt, daß die Größe des Messias nicht in der üblichen Bezeichnung „der Sohn Davids" (Ps. Sal. 17, 21; Mark. 10, 48) zum Ausdruck kommt, weil er Davids Herr ist, der zur Rechten Gottes sitzt, was zeigt, daß er ein überweltliches Wesen mit göttlicher Macht und Ehre ist. Daß wir hier eine echte Überlieferung haben, darf daraus hervorgehen, daß die davidische Abstammung Jesu nach dieser Perikope bezweifelt werden konnte, während sie der Gemeinde eine Glaubenstatsache war (Röm. 1, 3; Hebr. 7, 14; Apok. 5, 5; 22, 16; 2. Tim. 2, 8; Act. 2, 30; 13, 23), und auch nach jüdischem Glauben der Messias

aus dem Geschlecht Davids sein sollte (Mark. 12, 35; Ps. Sal. 17,21; 4. Esr. 12, 32). Es ist auch nicht dies, was Jesus bestreiten will. Er würde, wenn er dies bestritten hätte, auf diesem Punkte seinen Gegnern Veranlassung zum Angriff gegeben haben, wovon wir aber nichts hören. Dagegen will er offenbar zeigen, daß es die Eigentümlichkeit dieses Davididen ist, daß er durch ein Wunder zum himmlischen Throngenossen Gottes erhöht werden soll. Bousset findet es unwahrscheinlich, daß Jesus die Schriftgelehrten in die Geheimnisse seines messianischen Selbstbewußtseins habe einführen wollen, nachdem er ihnen jede Antwort auf ihre Frage nach seiner Vollmacht verweigert habe (Kyrios Christos, 1913, S. 51). Jesus erwähnt aber hier den Messias als eine fremde Größe und zeigt dadurch seine gewöhnliche Zurückhaltung, während er die Augen der Zuhörer, unter denen auch Anhänger Jesu gewesen sein werden, für die neue Messiasvorstellung öffnet.

Hat aber Jesus ein solcher Messias der Niedrigkeit und der Erhöhung sein wollen, wird er auch über sein eigenes Wesen als Voraussetzung dieser Messiasstellung nachgedacht haben. Was hierüber gesagt werden kann, ist natürlicherweise nur Erraten. Wenn aber mit der Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit gerechnet wird, daß Jesus eine wesenhafte Gottessohnschaft gekannt habe, muß ein solches Selbstbewußtsein notwendig mit seiner Berufsstellung in Zusammenhang gesetzt werden und in dieser Anknüpfung haben. Durch den Geistbesitz hatte Jesus mit dem Willen und den Gedanken Gottes eine innerliche Vertrautheit erhalten, die kein anderer auf Erden besessen hatte oder besitzen sollte. Was bei der Taufe durch das Öffnen des Himmels und das Herabsteigen des Geistes äußerlich zum Ausdruck gekommen war: die Errichtung einer Verbindung zwischen dem Himmel und der Erde, war bei Jesus zur vollen Verwirklichung gekommen, und er sollte

durch ein Wunder zum himmlischen Herrn und Throngenossen Gottes erhöht werden. Ein solches Verhältnis und Geschick müßte aber im Wesen Jesu Anknüpfung haben, und wenn der Geist ihn seinen messianischen Beruf gelehrt hat, wird er ihm auch Aufschluß über sein inneres Wesen gegeben haben.

So etwa wird der psychologische Zusammenhang vorgestellt werden müssen, wenn mit einer solchen Vertiefung der Gottessohnschaft bei Jesus gerechnet wird. Als eine bewußte Grundlage des Messiasbewußtseins kann dagegen diese nicht gedacht werden, wenn überhaupt mit einer wahrhaft menschlichen Entwickelung bei Jesus gerechnet werden soll. Das logische und zeitliche Prius ist die religiös-ethische Sohnschaft, zu der bei der Taufe durch den Geist das Messiasbewußtsein kam, worauf die in das Wesenhafte vertiefte Sohnschaft die Höhenlage des Selbstbewußtseins Jesu bildet. Andrerseits ist aber klar, daß jeder, der sich im Glauben berechtigt fühlt, eine Gottessohnschaft dieser Art festzuhalten, sie auch notwendig als die objektive Grundlage ansehen muß, aus der sowohl die religiös-ethische Sohnschaft als das Messiasbewußtsein notwendig entstehen mußten. Aber auch dann wird die Entwickelung des Selbstbewußtseins Jesu als in der von uns geschilderten Weise subjektiv vermittelt gedacht werden, wenn sie uns nach den Quellen einigermaßen verständlich sein soll.

---

2. Die Frage nach der Messianität Jesu.

Es hat sich durch unsere Untersuchung herausgestellt, daß Jesus der Messias hat sein wollen, und daß nicht erst die christliche Gemeinde ihm dies Berufsbewußtsein beigelegt hat. Wenn dies richtig ist, haben wir in diesem Punkte eine wesentliche Übereinstimmung zwischen dem geschichtlichen Jesus und der

Anschauung der Gemeinde. Wir haben bei unserer Untersuchung überall mit der Möglichkeit eines produzierenden Einflusses der Gemeinde gerechnet und die in Betracht kommenden, grundlegenden Momente unter diesem Gesichtspunkte geprüft. Eine solche Methode war aus dem Grunde notwendig, weil die vorliegenden Quellen von dem Interesse der Gemeinde beeinflußt sind, und es daher untersucht werden muß, ob dadurch eine Verschiebung eingetreten sei. Es hat sich dabei gezeigt, daß auch die formgeschichtliche Auflösung der evangelischen Tradition in ursprünglich selbständige Einzelheiten ein synthetisches Bestreben, das auf die Untersuchung des Selbstbewußtseins Jesu zielt, nicht unmöglich macht. Dies kommt daher, daß diese Einzelheiten zum Teil in ganz eigenartiger Weise die gewaltige und schöpferische Persönlichkeit Jesu voraussetzen und widerspiegeln. Die religionsgeschichtliche Rundschau, die wir im ersten Kapitel vornahmen, hat uns dazu geführt, nach Momenten, die vom Geistbesitze Jesu zeugen, zu fragen, wenn wir sein Sendungsbewußtsein verstehen wollen, und es hat sich herausgestellt, daß Einzelheiten wie das Dämonenaustreiben Jesu durch den Geist Matth. 12, 28 und die Antwort an den Täufer 11, 2—6 ein ursprüngliches und selbständiges Gepräge zeigen, das von der Anschauung der Erzähler auf Jesus selbst als Urheber bestimmt zurückweist. Durch Elemente dieser Art hat es sich nun erwiesen, daß Jesus wegen außerordentlicher Erfahrungen äußerer, vornehmlich aber innerer Art an seine Sendung als der Messias hat glauben können und müssen. Wenn er aber der Messias hat sein wollen, wird dies sagen, daß der Messiasglaube der Gemeinde nicht ein Gegensatz zum Selbstbewußtsein Jesu, sondern eine kongeniale Wiedergabe desselben ist.

Eine nicht unwesentliche Übereinstimmung ist auch in anderen Punkten erweislich. So ist es auch nicht die Gemeinde

allein, die Jesus als Erlöser angesehen hat. Er hat auch selbst Erlöser sein wollen, ja dies ist nach Stellen wie Matth. 12, 28 und 11, 2—6 das Tragende in seinem ganzen Wirken gewesen, da er nach den erwähnten Stellen seine ganze Tätigkeit als Lehrer und Wundertäter als eine Erlösung aus der Macht des Satans betrachtet hat. Wenn er nach der Beelzebul-Perikope den Satan als von Gott prinzipiell bezwungen angesehen hat, weil die Zeit der Gnade und Vergebung nun gekommen sei, so wird diese Bezwingung mit seiner eigenen Sendung und Wirksamkeit zusammenhängen und diese voraussetzen. Ferner besteht auch in betreff des Wunderglaubens eine Übereinstimmung zwischen Jesus und der Gemeinde. Es ist nämlich den erwähnten Stellen gemäß nicht die Gemeinde, die zuerst das Wunderbare als solches in das Leben Jesu hineingelegt und dies insofern auf den Goldgrund des Wunderbaren gemalt hat, sondern er hat selbst im Wunderbaren gelebt und an dasselbe geglaubt, und er hat die Wunder für einen Teil seines Lebenswerkes angesehen.

Die Bezweiflung der Messianität mußte notwendig den Eindruck des Gegensatzes zwischen der Gemeinde und Jesus erhöhen, und dies hat wiederum die Frage nach seiner Messianität zugespitzt. Wir haben indessen in der Einleitung unseres Buches nachgewiesen, daß die Grundlage dieser Bezweiflung dadurch gelegt wurde, daß man die Gestalt Jesu unbewußt modernisierte, indem man ihn nach dem Muster eines Weisen und Lehrers, eines Vor- und Urbildes anschaute. Es geschah dies, indem man die Messianität Jesu durch die religiös-ethische Gottessohnschaft verständlich zu machen suchte, was aber dazu geführt hat, sie zu untergraben anstatt sie zu begründen. Soll die Messianität festgehalten werden können, muß die Gestalt Jesu zu ihrem Recht kommen, ohne durch den Einfluß dogmatischer Vorstellungen oder neuerer Ideale verzeichnet zu

werden, und wir müssen uns wohl hüten, seine Gestalt nach modernen Begriffen zu rationalisieren. Jesus ist nicht ein Mann gewesen, der wegen der Schönheit und Erhabenheit seiner Ideen als Weiser und Lehrer aufgetreten ist. Er hat allerdings einen Gott-Vater-Glauben verkündigt, der durch seine Schönheit immer anziehend wirken wird, und er hat den Wert der einzelnen Seele in der erhabensten Weise gezeigt. Er ist auch durch sein inneres Leben das Ideal und Urbild der Menschen geworden. Es sind aber nicht diese Dinge, die sein Auftreten bedingt und ihn zum Messias gemacht haben. Neben dieser rationalen, sonnenhellen Seite seiner Gestalt tritt nämlich eine andere, durch die er uns beim ersten Anblick geheimnisvoll und rätselhaft erscheint. Es ist dies vor allem das von uns nachgewiesene Getriebenwerden vom Geiste. Wir haben gesehen, daß dieses die innere Freiheit und Harmonie seines Lebens nicht gestört hat. Er wird aber dennoch durch diese Seite seiner Persönlichkeit eine uns seltsam und geheimnisvoll anmutende Gestalt, und wir verstehen, daß er den Eindruck einer übernatürlichen Beeinflussung gemacht haben kann. Was R. Otto in seinem Buch „Das Heilige" das Numinose genannt hat, wird bei Jesus in hohem Grade zur Erscheinung gekommen sein und Verwunderung, Scheu und Ehrfurcht gewirkt haben (Mark. 1, 22. 27; 3, 21; Lk. 5, 8; 11. 27), und diese uns geheimnisvoll anmutende Seite an Jesus muß zu ihrem Recht kommen, wenn sein Messiasanspruch uns verständlich werden soll.

Jesus ist in mehrfacher Beziehung der modern-rationalen Begriffswelt entgegengesetzt gewesen. Der von Johs. Weiß und Alb. Schweitzer vertretene Eschatologismus hat mit Recht auf das stark eschatologische Bewußtsein, durch das Jesus zu der Diesseitigkeitsstimmung der Neuzeit in Gegensatz tritt, aufmerksam gemacht. Wir können auch andere Momente eines solchen Gegensatzes nennen. Er hat nach der Beelzebul-Perikope

an die Existenz des Satans und seiner Engel fest geglaubt, sein Reich als eine furchtbare Realität betrachtet und die Zerstörung desselben durch Wort und Tat durchführen wollen. Er hat auch an die Möglichkeit des Wunders geglaubt, und in Anknüpfung an das Jesaiabuch und die jüdische Eschatologie seine Wundertätigkeit als Verwirklichung der verheißenen Gottesherrschaft angesehen.

Es ist aber leicht zu sehen, daß die Wundertätigkeit Jesu in der Forschung öfters nicht zu ihrem Recht gekommen ist. Man räumt allerdings ein, daß er Heilungen vollzogen oder sogar eine ausgedehnte Tätigkeit hiermit geübt hat, und man nimmt gern mit Schleiermacher als das Motiv für diese das Mitleiden Jesu an, indem für ihn Geistiges und Leibliches aufs engste zusammenhingen und ihn auch des Volkes leibliche Not jammerte. Gleichzeitig aber fragt man oft nicht, warum Jesus seine Zeit zwischen Lehr- und Heilwerken geteilt habe, oder wenn diese Frage berührt wird, gleitet man schnell an ihr vorbei. Wo hat man indessen eine Analogie zu einer solchen Doppelwirksamkeit? Als Lehrer brauchte Jesus ein solches Heilwirken nicht auszuführen, auch als Prophet nicht, und doch hat er es nach der Beelzebul-Perikope und der Antwort an den Täufer auf ein solches Wirken angelegt. Was ist der Grund? Als allgemeine Legitimation einer göttlichen Sendung konnte doch eine ganze Wundertätigkeit nicht nötig gewesen sein. Mit seinem klaren Blick mußte Jesus auch verstehen, wie leicht er durch eine solche Tätigkeit der Wundersucht der Zeit Nahrung geben und große Mißverständnisse hervorrufen konnte. Warum hat er sich dann nicht auf eine Lehrtätigkeit allein beschränkt?

Während es von Männern wie Bernhard Weiß, A. Schlatter, H. J. Holtzmann, Johs. Weiß und P. Wernle hervorgehoben wird, daß die Heilungen Jesu mehr oder minder eingreifende

Bedeutung gehabt haben, wird ihnen von anderen nur eine ganz kleine Rolle im Wirken Jesu zugeschrieben. Nach Wellhausen kann Jesus Wunder tun, weil er ein Mann Gottes ist, und sie ihn als solchen beglaubigen. Gleichzeitig hat er aber auf seine Taten als Zeichen wenig Gewicht gelegt. Nach Matthäus und Lukas würde er nichts einzuwenden gehabt haben, wenn die Juden gesagt hätten, daß auch ihre Söhne dasselbe ausführen konnten (Das Evangelium Marci S. 27). Kein Wunder deshalb, daß die Wundertaten gar keine Bedeutung bekommen, wenn Wellhausen das Selbstbewußtsein Jesu bestimmen soll, und daß in der bekannten Schilderung von Jesus im letzten Kapitel der „Israelitische und jüdische Geschichte" eine Stelle wie Matth. 12, 28 nicht einmal erwähnt wird. Nach H. Weinel ist der Wunderglaube von Jesus prinzipiell überwunden worden, während dennoch sicher ist, daß er Wunder getan hat. Man begehrte vor allem Wunder, wenn ein Lehrer seine Eigenart als gottgewollt beweisen sollte. Wenn sich Jesus Matth. 12, 28. 11, 2f. über die Bedeutung der Wunder ausspricht, haben wir hier einen Beweis für seine Befangenheit im Wunderglauben seines Volkes, wobei wir uns aber merken müssen, daß er hier dem Zweifel und den Gegnern gegenüberstand und dadurch in das Wunder hineingetrieben wurde. Dagegen hat er Luk. 16, 31 und 11, 29—32 das Wunder völlig entwertet, ja an der letzten Stelle die Forderung des Wunders schlechthin als unsittlich erklärt. Dieser Verzicht auf das Wunder entspricht allein der Höhenlage des neuen Gottesglaubens, warum auch Jesus in der Versuchungsgeschichte das Wunder in jeder Weise abgewiesen hat (Bibl. Theol. des Neuen Testaments, 1913, S. 162f.). Endlich muß erwähnt werden, daß die Wunder Jesu nach der neueren formgeschichtlichen Betrachtung in hohem Grade verflüchtigt werden, indem sie größtenteils „Novellen" sind, die aus der Freude am Erzählen und durch

das Bestreben, christlichen Wundertätern Vorbild und Anleitung zu geben, entstanden sind, indem man bei dem, was Jesus vollbrachte, an das, was noch in den Gemeinden geschah, dachte und jenes so darzustellen suchte, daß dieses dadurch gefördert wurde. Die Wunder haben in der Tradition eine Geschichte gehabt, die es festzustellen gilt, und sie müssen auch stilkritisch untersucht werden. Den Heilungswundern werden allerdings historische Vorgänge zu grunde liegen, im großen und ganzen aber ist der geschichtliche Wert der Wunder klein, weil das Produzieren und Steigern des Wunderbaren in der Gemeinde eine große Rolle gespielt hat (Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, S. 53f. 99, so auch R. Bultmann, Geschichte der synopt. Tradition).

Es ist in diesem Zusammenhang nicht unsere Aufgabe, eine eingehende Kritik der referierten Stellungnahme zum evangelischen Wunder zu geben. Nur werden wir, um die Bedeutung des Wundertuns Jesu zu behaupten, aus unserer Untersuchung über die Beelzebul-Perikope und die Antwort an den Täufer einige Streiflichter auf diese Stellungnahme werfen. Wenn unser Verständnis von Matth. 11, 2f. richtig ist, geht aus dem Hinweis Jesu auf seine Wundertaten neben der Verkündigung klar hervor, daß er die Wunder als typisch für seine Wirksamkeit und als Bestandteile derselben angesehen hat, da das Charakteristische für diese Wirksamkeit eben Wunder und Verkündigung ist; ebenso, wenn er Matth. 12, 28 behauptet, daß die Dämonenaustreibungen Beweise für die Gegenwart der Gottesherrschaft sind. Wir haben nachgewiesen, daß es sich im folgenden Vers um eine Verteilung der Beute des Satans handelt, nachdem er prinzipiell bezwungen worden ist, weshalb die Dämonenaustreibungen nicht etwas Alleinstehendes gewesen sein können, sondern sie müssen öfters vorfallende Erscheinungen

im Leben Jesu gewesen sein, weswegen es auch in Mehrzahl „die Dämonen" auszutreiben heißt, und eine prinzipielle Auseinandersetzung über diese Tätigkeit gegeben wird. Aus beiden Stellen geht hervor, daß mit Recht von einer ganzen Wundertätigkeit bei Jesus gesprochen werden kann. Insofern aber Verkündigung und Wunder prinzipielle Bestandteile seiner Wirksamkeit sind, können sie wechselseitig gebraucht werden, um diese zu charakterisieren, ohne daß jedoch der ungenannte Bestandteil als ausgeschlossen gedacht wird. Dies ist's, was Mark. 1, 38 zum Ausdruck kommt, wenn gesagt wird, daß Jesus auch anderswohin gehen wollte, um auch dort zu verkündigen, obgleich im vorhergehenden gesagt wird, daß er auch heilte, und dies Wirken ihn zuletzt beschäftigt hat (siehe auch Matth. 11, 21 = Luk. 10, 13). Die tragende Funktion ist natürlich das Verkündigen gewesen, da die Wundertaten ohne dies unverständlich sein würden und nicht im Glauben hätten empfangen werden können. Es wird dies der Grund sein, daß er in Nazareth keine Wunder tun konnte, und daß er die Zeichenforderung der Pharisäer abwies, was er auch aus dem Grunde tun mußte, daß sie eine andere Art des Wundertuns als diejenige, zu der Jesus berufen war, forderten, weshalb diese Abweisung keinen Verzicht Jesu auf das Wundertun als solches bedeutet. Die Annahme Weinels, daß Matth. 12, 28; 11, 2—6 ein gelegentliches Hinabsteigen auf den Standpunkt der Gegner und Zweifler bezeichnen, widerspricht dem prinzipiellen Charakter dieser Stellen und schreibt Jesus in der Wunderauffassung einen unerträglichen Dualismus zu.

Was die Formgeschichtler betrifft, muß geltend gemacht werden, daß die Formgeschichte eben die Geschichte der Formen, nicht des Inhaltes an und für sich ist, und daß sie uns daher Wertvolles inbetreff der Form der Wundererzählungen geben

kann, daß sie aber das Entstehen des Wundertuns Jesu an und für sich nicht ohne eine Grundlage von tatsächlichen Heilungen zu erklären vermag. Die Jesus bei den Synoptikern zugeschriebenen Wunder sind meistenteils Heilungen und Dämonenaustreibungen, und es ist, wie wir gesehen haben, gar nicht ersichtlich, wie ein Wunderwirken eben dieser Art frei produziert werden konnte, während die Wundererzählungen bei einer tatsächlichen Grundlage von Heilungen verständlich sind. Dann aber muß notwendig gefragt werden, warum Jesus solche Heilungen vorgenommen habe, und es genügt nicht mit Weinel zu sagen, daß ein Lehrer seine Eigenart als gottgewollt durch Wunder dartun mußte. Denn der Täufer tat keine Wunder, und es wird auch nicht erzählt, daß man solche von ihm forderte. Man kann auch nicht mit Johs. Weiß sagen, daß Jesus die Wunder zu seiner eigenen Überraschung und deshalb ohne Plan und Absicht ausführte (Die Schriften des Neuen Testaments, 1907, I, S. 81 f., 83 f., 314). Denn es geht aus Matth. 12,28; 11,2—6 hervor, daß die Heilungen nicht vereinzelte Vorgänge waren, und daß sie prinzipielle Bedeutung hatten.

Eine Prüfung der einzelnen Wunderberichte liegt außerhalb der Aufgabe dieses Buches, das das Wundertun Jesu nur angeht, insofern es als Tätigkeit Bedeutung für das Selbstbewußtsein Jesu hat. Was wir indessen über die Verwertung dieses Wundertuns für das Selbstbewußtsein Jesu gesagt haben, hat auch dann Gültigkeit, wenn das Wunderbare in der Geschichte Jesu auf das beschränkt wird, was nach modernen Begriffen psychisch verständlich ist, nämlich sein Heilen. Eine solche Verwertung wird aber nach dem von uns nachgewiesenen Tatbestande notwendig auf die Frage nach der Bedeutung des Geistbesitzes Jesu führen.

Wir haben gefunden, daß die Heilungen Jesus als den messianischen Knecht Gottes bezeugen. Es ist ein Fehler in

der Leben-Jesu-Forschung gewesen, daß man die originale Auffassung Jesu von der Messianität, nach der der Messias die Einheit des Sohnes und Knechtes Gottes ist, übersehen hat. Jesus war als der Knecht Gottes der königliche Erlöser, der Gehorsam und unbedingte Zuversicht forderte und mit unbedingter Gewalt über die Seinigen herrschte. Er lebte aber hier im Zustand der Niedrigkeit und sollte durch ein Wunder zu überweltlicher Macht erhöht werden. Das Zwischenglied aber zwischen dem Gegenwärtigen und dem Zukünftigen bildete die Idee des messianischen Geistträgers, und es wird der Geistbesitz eine Bürgschaft gewesen sein (Röm. 1, 4), die den Glauben Jesu an seine Erhöhung erklärlich macht, gleichwie er überhaupt seinen Messiasanspruch trägt. Es ist ein Fehler, daß man vielfach die originale Auffassung Jesu vom gesalbten Gottesknecht übersehen hat. Die Folge davon ist gewesen, daß es ein Rätsel wurde, wie sich ein Lehrer und Wundertäter wie Jesus für den Messias hat halten können, und daß die Messianität daher vielfach bezweifelt oder mit Johs. Weiß, Albert Schweitzer und Harnack (Dogmengeschichte, 1909) als eine nur zukünftige, im Glauben festgehaltene angesehen wurde. Hat aber Jesus nicht das innere Recht gehabt, sich für einen gegenwärtigen Messias zu halten, wird er auch nicht ohne Schwärmerei an eine zukünftige Messianität geglaubt haben können, da nämlich diese dann in der Luft schwebt. Es wird hier durch die Idee von der Einheit des Sohnes und Knechtes Gottes Klarheit geschaffen; es ist ein Verdienst Karl Bornhäusers, daß er auf eine solche Einheit aufmerksam gemacht hat.

Der Geistbesitz Jesu wirft auch ein Licht über wichtige Fragen in betreff des Entstehens des Messiasbewußtseins. Es ist eine notwendige Folge des Geistbesitzes, daß Jesus sich schon vom ersten Auftreten an als den Messias gewußt hat. Daß er erst im Laufe seiner Wirksamkeit diese Erkenntnis erreicht

habe (Harnack, Dogmengeschichte), widerspricht dem Umstand, daß er schon vom ersten Auftreten an den Geist hatte und Wunder tat, weshalb der Geistempfang bei der Taufe die Geburtsstunde des Messiasbewußtseins Jesu gewesen sein muß. Wir können auch nicht annehmen, daß er in betreff seiner Messianität mehr oder minder unklar und ungewiß gewesen sei und infolge dessen Zurückhaltung in bezug auf diese Frage gezeigt habe (Baldensperger, Das Selbstbewußtsein Jesu, 1892, S. 243 f. Bousset, Jesus, S. 85 f., Johs. Weiß, Schriften des Neuen Testaments I., S. 147). Denn die Erfahrung der Gegenwart des Geistes mußte immer Gewißheit und Bürgschaft geben. Wir können es auch nicht wahrscheinlich finden, daß sich Jesus schon vor der Taufe als den Messias gewußt habe (B. Weiß, Leben Jesu I, S. 304), eine Annahme, welche die konsequente Folge davon ist, daß eine notwendige Verbindung zwischen dem religiös-ethischen Sohnesbewußtsein und der Messianität gesetzt wird. Will man daher eine solche Verbindung festhalten und dennoch behaupten, daß die Taufe tief eingreifende Bedeutung für das Berufsbewußtsein Jesu gehabt habe, muß man das Entstehen eines solchen Sohnesgefühls und der Messiasgewißheit als gleichzeitige Phänomene an die Taufe anknüpfen (Baldensperger, S. 221 f.). Wir haben aber gesehen, daß es keine notwendige Verbindung zwischen religiösem Sohnesgefühl und Messianität gibt. Es mußte allerdings auch vor der Taufe Jesu klar sein, daß Gott ihn zu etwas Einzigartigem berufen wollte, aber erst bei der Taufe bekam er darüber Gewißheit, daß dieser Beruf ein messianischer war, und die Entscheidung der Frage nach dem Entstehen des Messiasbewußtseins Jesu wird daher mit der Gottesstimme gegeben sein: „Du bist mein Sohn, der Geliebte, dich habe ich erwählt!" ein Wort, das auch die originale Art des messianischen Sendungsbewußtseins Jesu kennzeichnet.

Die Taufgeschichte muß von alttestamentlich-jüdischen Voraussetzungen aus verstanden werden. Nur dann wird die Geistmitteilung und die adoptianische Sohnschaft, die sie bezeugt, verständlich werden. Es ist überhaupt ein Fehler, wenn die alttestamentlich-jüdische Bedingtheit Jesu übersehen wird. Auch nur die jüdisch-christlichen Gemeinden hatten die richtigen Voraussetzungen, um die dynamisch-adoptianische Betrachtungsweise, welche die Taufgeschichte beherrscht, recht verstehen zu können, während eine solche Betrachtung im Vergleich mit der metaphysischen Auffassung der Gottessohnschaft, für die besonders Paulus und Johannes im Anschluß an Selbstzeugnisse Jesu Ausdruck geben, den Heidenchristen ferner lag. Diese Männer haben sein Leben unter dem Gesichtspunkt der Vollendung und der Ewigkeit gesehen, und diese Betrachtungsweise hat die dynamisch-adoptianische der Synoptiker und der Apostelgeschichte überschattet. Bei Paulus wird die Taufe nicht erwähnt, während sie im Johannesevangelium vorausgesetzt, aber nicht als selbständige Geschichte erzählt wird. Später hat auch die Ausnutzung dieser Geschichte durch die Gnostiker dazu beigetragen, daß die fundamentale Bedeutung derselben von der Kirche übersehen wurde. Wir sehen auch, daß die alttestamentlich-jüdischen Bezeichnungen Jesu als des Knechtes des Herren (Act. 3, 13. 26; 4, 27. 30; Did. 9, 2. 3; 10, 2. 3; 1. Klem. 59, 2. 3. 4; Barn. 6, 1; 9, 2) und als der Menschensohn allmählich von allgemein verständlichen Ausdrücken, wie der Herr und der Logos verdrängt wurden, während der Sohn Gottes im metaphysischen Sinn und Christus als Eigenname gebraucht wurden. Wenn aber das Leben Jesu nicht vom Gesichtspunkte der Ewigkeit, sondern von demjenigen des geschichtlichen Werdens und daher als Entwicklung verstanden werden soll, muß es von alttestamentlich-jüdischen Voraussetzungen aus

gesehen werden und demzufolge eine dynamisch-adoptianische Betrachtungsweise im Sinne der Taufgeschichte verwendet werden, und es ist dies, was in unserem Buche geschehen ist, wenn wir das messianische Sendungsbewußtsern Jesu als von seinem Geistbesitz bedingt und getragen darzustellen und dadurch verständlich zu machen gesucht haben.

774929

Frövig
Das Sendungsbewusstsein Jesu und der Geist ... 1924.

Beiträge zur Förderung christlich[er Theologie]

20. Band (1916):

Heft 1. **Streiflichter zum Entwurf einer theozentrischen Theologie.** Von Prof. D. Erich Schaeder. 1,50 M.
„ 2. **Die theologische Prinzipienlehre Schleiermachers** nach der kurzen Darstellung und ihre Begründung durch die Ethik. Von Prof. D. Karl Dunkmann. 3,60 M.
„ 3. **Das Gotteserlebnis der Reformation.** Eine apologetische Rede in erweiterter Form von Prof. D. H. Mandel. 1,20 M.
„ 4. **Die Abfassung des Philipperbriefes in Ephesus** mit einer Anlage über Röm. 16, 3—20 als Epheserbrief. Von Prof. D. Paul Feine. 3,20 M.
„ 5. **Der Schlüssel zum Verständnis der Bergpredigt.** Eine exegetische Untersuchung von Ob.-Konf.-Rat Friedr. Nägelsbach. 1,20 M.
„ 6. **Die beiden Schwerter** Luk. 22, 35—38. Ein Stück aus der besonderen Quelle des Lukas. Von Prof. D. A. Schlatter. 1,60 M.

19. Band (1915):

Heft 1. **Recht und Schuld in der Geschichte.** Rede vor der Universität Tübingen am 27. Januar 1915, am Geburtstage des Kaisers, von Prof. D. A. Schlatter. 0,60 M.
„ 2. **Die Nachwirkungen der theologischen Prinzipienlehre Schleiermachers.** Von Prof. D. Karl Dunkmann. 4 M.
„ 3. **Der Märtyrer in den Anfängen der Kirche.** Von Prof. D. A. Schlatter. 2 M.
„ 4/5. **Das vollkommene gegenwärtige Heil in Christo.** Eine Untersuchung zum Dogma der Gemeinschaftsbewegung. Von D. Ernst Cremer. 2,50 M.
„ 6. **Der Zweck der Gleichnisse Jesu** im Rahmen seiner Verkündigung. Von Prof. D. Jul. Kögel. 2,40 M.

18. Band (1914):

Heft 1. **Zukunft und Hoffnung.** Grundzüge einer Lehre von der christlichen Hoffnung. Von Prof. D. W. Hadorn. 3 M.
„ 2. **Die korinthische Theologie.** Von Prof. D. A. Schlatter. 2,40 M.
„ 3/4. **Erläuterungen zu dunkeln Stellen in den kleinen Propheten.** Von Prof. Georg Richter. 5 M.
„ 5. **Grundlinien der Theologie Martin Kählers.** Von Lic. Otto Zänker. 2 M.
„ 6. **Zum Gleichnis vom ungerechten Haushalter.** Bemerkungen zu Luk. 16, 1—13 von Prof. D. Jul. Kögel. 0,80 M.

Bei Bezug der sämtlichen Hefte eines Bandes ermäßigt sich der Preis auf 10 M.

Der Inhalt der Bände 1—20 findet sich in einem besonderen Verzeichnis der sämtlichen Arbeiten der „Beiträge zur Förderung christlicher Theologie“. Es enthält: I. Hauptregister (chronologisch). II. Verfasserregister. III. Schlagwortregister.

Das Verzeichnis wird auf Wunsch kostenlos geliefert.

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.